ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND
DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA
SECHSTER BAND Nr. 3

# IN PIAM MEMORIAM

## ALEXANDER VON BULMERINCQ

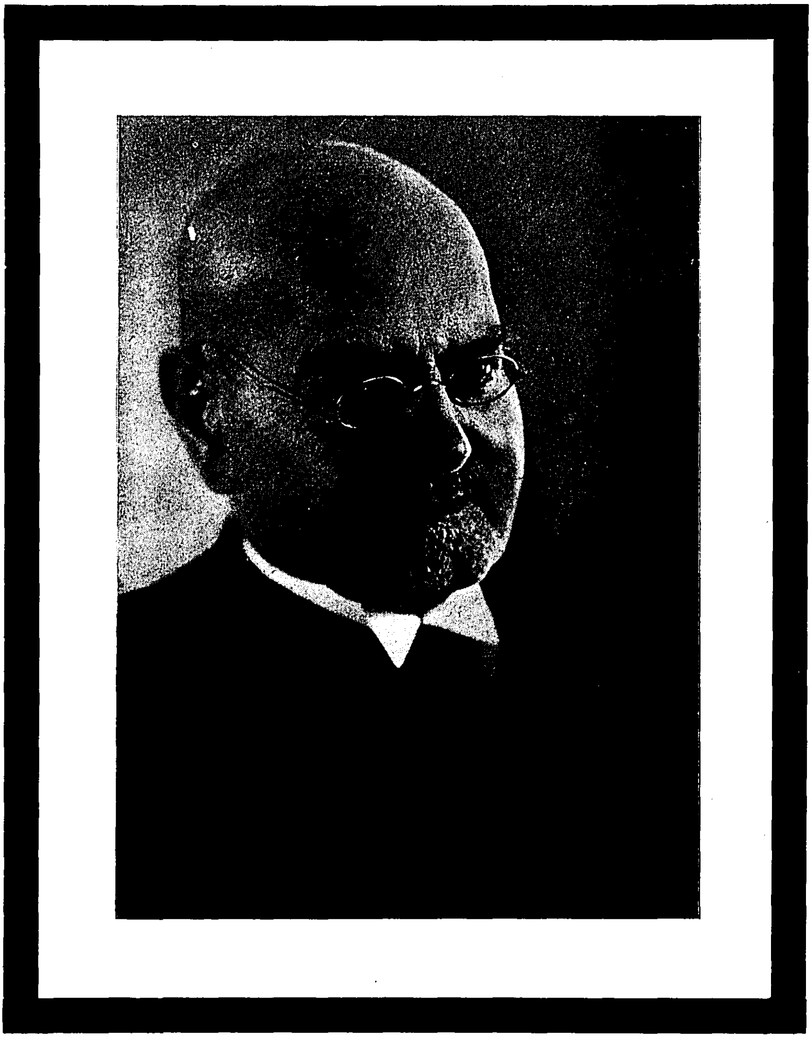
### Gedenkschrift

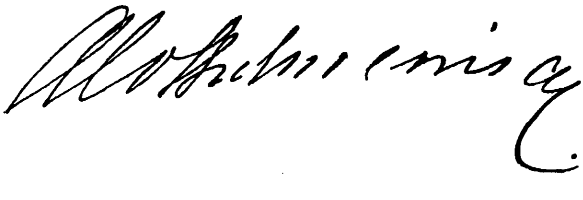
zum 5. Juni 1938, dem siebzigsten Geburtstage
des am 29. März 1938 Entschlafenen,

dargebracht

von einem Kreise von Freunden und Kollegen

VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
RIGA 1938





ABHANDLUNGEN DER HERDER-GESELLSCHAFT UND DES HERDER-INSTITUTS ZU RIGA
SECHSTER BAND Nr. 3

# IN PIAM MEMORIAM

## ALEXANDER VON BULMERINCQ

### Gedenkschrift

zum 5. Juni 1938, dem siebzigsten Geburtstage
des am 29. März 1938 Entschlafenen,

dargebracht

von einem Kreise von Freunden und Kollegen

VERLAG DER AKT.-GES. »ERNST PLATES«
RIGA 1938

ERNST PLATES RIGĀ
M. Monētu ielā 18.

## An Frau Marie von Bulmerincq
geb. von Stjernhjelm.

Verehrte gnädige Frau!

In der letzten Märzwoche dieses Jahres waren die ersten Bogen dieser Schrift, die Ihren Gatten beim Erreichen des biblischen Alters ehren und erfreuen sollte, aus der Presse gekommen. Zur selben Zeit aber warf ihn die tückische Lungenentzündung aufs Krankenlager, von dem er nicht mehr aufstehen sollte. So übergeben wir nun diese Blätter in Ihre treuen Hände, die es in langen Jahrzehnten verstanden haben, alle Fragen des täglichen Sorgens so von dem Entschlafenen fernzuhalten, daß er mit der ihm eigenen Ausschließlichkeit seiner Arbeit leben konnte.

Wir versuchen hier ein Bild von dieser Arbeit dadurch zu geben, daß wir die Linien des umfassenden Gebietes nachzeichnen, das er mit seiner Kenntnis und seinen Leistungen durchdrang. Von den philologischen Voraussetzungen, über exegetische Analyse und archäologische Feststellung bis zur systematischen Ordnung und theologischen Ausdeutung sollen sie den Leser führen. Die drei Nachbargebiete der allgemeinen Religionsgeschichte, der Orientalistik und der neutestamentlichen Zeitgeschichte sind durch je einen Beitrag vertreten. So ersteht das gewaltige Arbeitsfeld, das der Entschlafene mit nimmermüder Schaffenskraft und bohrender Gründlichkeit beherrschte, nochmals vor unsern Augen und lehrt uns des Mannes zu gedenken, der in ihm ein Meister war.

Zu Ehren des Forschers im baltischen Osten haben sich die Vertreter aller Fakultäten der baltischen Theologenkonferenz zu-

sammengetan, die beiden alten Schwesterfakultäten Erlangen und Leipzig haben sich angeschlossen; der Vertreter der semitistischen Nachbardisziplin sandte als einer der ersten aus dem fernen Kairo seinen Beitrag für den greisen Kollegen. Das schöne Wort D. Linders: „Es ist mir eine Freude, mich an der baltischen wissenschaftlichen Arbeit auf diese Weise beteiligen zu dürfen“, kennzeichnet den Eifer, mit dem alle Beitragenden sich zur Gemeinschaftsarbeit zusammenfanden.

Nun überreichen wir Ihnen unser Buch zum ersten Pfingsttag 1938. Möge aus unsrer Mannigfaltigkeit der Jungen die Einigkeit des Glaubens deutlich hervorklingen, den der Verewigte so gern bekannte! Möge der, den die Kirche als Lebensschaffer und Tröster anruft, mit seinem lebendigen Troste bei Ihnen sein!

Im Namen der Mitarbeiter

**Rudolf Abramowski.**

Riga, den 31. Mai 1938.

# Inhaltsverzeichnis.

Die Artikel sind in der alphabetischen Reihenfolge der Verfassernamen geordnet abgesehen von dem letzten, der erst nach dem Umbruch eintraf.

# Eine spätsyrische Überlieferung des Buches Ruth.

*Rudolf Abramowski.*

Texte:

1. Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens — Paris 1920 ed. J.-B. Chabot. (Corpus scriptorum christ. or. Scriptores Syri, series tertia t. XIV) bes. pg. 78 l. 30 — pg. 85 l. 5 = Ch
2. Ketaba kadiša h' ddiateka atikta. Urmia 1852 bes. pg. 325—330 = U
   Ch und U = Peš
3. Biblia Hebraica ed. Rudolf Kittel 3. Aufl. Heft 13: Ruth praeparavit Th. H. Robinson = MT
4. Das Buch Ruth griechisch ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1922 = LXX
5. Mikraoth gedoloth 6. Band, Warschau 1861, Blatt (21) — (48). = Tg

Etwa fünfzehn Weltchroniken sind uns bruchstückweise oder auch vollständig von der reichen chronistischen Arbeit erhalten, die die christlichen Syrer ihren griechischen Vorgängern Sextus Julius Africanus, Hippolyt und Eusebius einerseits, Anianus und Andronicus andererseits nachgearbeitet haben. Was von ihnen uns überkommen ist, ist heute durch das Bemühen Chabots und seines Kreises der gelehrten Arbeit allgemein zugänglich geworden, nachdem die Hauptwerke des letzten und unselbständigsten der Chronisten, Bar Hebräus, schon früher veröffentlicht worden waren.

Unter diesen Chroniken nimmt nun das anonyme Werk, das mit dem Jahre 1234 abschliesst, eine besondere Stellung ein. Sie tritt um so schärfer hervor, als die syrische

Standardchronik des Patriarchen Michael, welche wenige Jahrzehnte früher verfasst ist, »gebieterisch zum Vergleich herausfordert« (Baumstark). Selten wird man aber einem so ungleichen Geschwisterpaar wie diesen beiden Chroniken begegnen. Michaels Riesenwerk ist syrische Gelehrsamkeit im besten Sinne: mit sorgfältigen Zählungen und Tabellen, mit dem Versuch, Profan- und Kirchengeschichte von Anfang an neben einander zu schreiben, und endlich mit dem Wagnis, an dem sie sich fast übernimmt, die alte eusebianische Tradition der Kanonsführung, an der sich nur noch Jakob von Edessa und Elias von Nisibis beteiligt zu haben scheinen, bis in die Gegenwart durchzuführen und sie doch mit dem späteren Chroniktyp, der uferlosen Materialsammlung, zu verbinden. Von solchen komplizierten wissenschaftlichen Versuchen ist unser Verfasser gänzlich unbelastet. Zählungen und Zahlenreihen fallen so gut wie völlig fort. Die Trennung zwischen Profan- und Kirchengeschichte erfolgt sehr praktisch erst bei Konstantin. Unsere Chronik ist an der anschaulichen Schilderung und der charakteristischen Anekdote interessiert, zu deren Beschaffung ihr jedes Mittel recht ist. So erzählt sie denn auch meist Dinge aus der Vergangenheit, die Michael nicht hat, und bietet so zu ihm eine Art Tosefta. Eine letzte Steigerung dieser Geschichtenwiedergabe statt Geschichtsschreibung bedeutet es, wenn der Verfasser in die Richterzeit einen umfassenden Bericht über den trojanischen Krieg (Ch 66,9 bis 78,24), »wie wir ihn im Geschichtswerk des Omoros gefunden haben« (66,20), vorlegt und in fast unmittelbarem Anschluss daran »Die Geschichte der Ruth« (78,30 — 85,5) bringt.

1. Diese Geschichte der Ruth soll uns hier beschäftigen. Denn, während die ersten Zeilen dieser »Geschichte von den Kämpfen um die Stadt Ilion und ihre Zerstörung« schon deutlich machen, dass wir keine syrische Nachdichtung der Ilias wiederfinden werden, sondern die Übersetzung eines Volksbuches unbekannten Ursprunges, erleben wir bei dieser Ruthgeschichte die Überraschung, dass wir das kanonische Buch vor uns haben. Die Abweichungen

von dem mir vorliegenden Bibeldruck der ed. Urmiensis seien rasch aufgezählt, damit man ersieht, dass sie minimal sind.

An graphischen Unterschieden sind es folgende: Ch hat die Pluralpunkte (Sejame), wo U sie gelegentlich fortlässt, 1) dreimal beim Nomen (1,2 = Ch 79,4; 1,11 = 79,25; 2,8 = 81,1), 2) fünfmal beim Verbum (1,6 = 79,12; 1,7 = 79,13; 1,9 = 79,20; 1,14 = 79,27; 4,17 = 84,20). Im letzteren Falle, bei der 3. pl. perf. f., stellt die syrische Orthographie auch diese beiden Möglichkeiten zur Wahl. Aus demselben Grunde liest man in Ch auch für die 3. sg. impf. f. die vollere Form (2,15 = 81,21; 2,19 = 81,29). Ebenso benutzt Ch die Gelegenheit, aus sprachgeschichtlichen oder dialektischen Gründen ein Alef anzufügen 1) bei »Israel« (4,7 = 84,5 und 7; 4,11 = 84,19; 4,14 = 84,16) aber ohne Konsequenz (2,11 = 81,13) 2) beim Worte »teba« (2,5 = 80,27; 3,10 = 82,24). Umgekehrt hat U 3,13 bei »ein anderer« fälschlich den Artikel angehängt und 3,10 (82,28) die 2. sg. perf. f. ohne das notwendige Jod. Diese rein graphischen Unterschiede sind belanglos und können nur bestätigen, dass U in das nestorianische, Ch in das jakobitische Sprachgebiet gehört.

Die Worttrennung bei Ch von »kullma« 3,17 = 83,14 und »bethlechem« 4,11 = 84,20 ist ohne Belang und zufällig (vgl. 2,4). Schwieriger wird die Beurteilung, wenn U 2,13 »ak chda« »wie eine« schreibt und Ch dagegen 81,16 in einem Wort »akchda« »zugleich« liest, denn das ändert den Sinn. Ebenso steht es bei der winzigen Variante 2,14; bei U heisst es »iss vom Brot«, Ch (81,17) »iss mit uns Brot«. 3,1 schreibt U »la«, Ch dagegen »ella«, d. h. U liest »nein«, Ch »aber«. Doch jedesmal hat Ch den Urtext und den Sinn gegen sich, so dass man Druckfehler vermuten möchte.

Ganz offenbare Druckfehler sind bei Ch auch die Unformen »leva« statt »levat« 3,15 (83,5) und »d'jelidat« statt »d'jeldat« 4,12 (84,21). Weil hier aber nun erwiesenermassen Druckfehler vorliegen, möchte man für die ebengenannten Formen auch die Vermutung offen lassen und etwa auch die an sich mögliche Etpaalform »tetkarbin« 3,4 (82,6) statt des üblicheren »tekrbin« dahin verweisen. Andere kleine Unterschiede wie das Fehlen der Kopula bei Ch 3,8 (82,19), 4,20 (85,4), 4,21 (85,4 und 5) oder das Fehlen der Präposition »men« 4,5 (83,31) vor Ruth bei Ch fallen nicht ins Gewicht. Immer aber hat Ch nicht nur U sondern auch MT gegen sich.

Das führt nun auf Wortunterschiede. Aber auch hier möchte man zuerst argwöhnen, dass die grosse Auslassung von Ch in 1,12 (79,23) und 1,13 (79,26) »nicht meine Töchter« Werk des

Setzers der Chronik sind. Die erstere ist das Musterbeispiel eines Homoioteleuton bei einem monotonen Texte.

Dann bleiben für Ch folgende Varianten, die des Notierens wert erscheinen: 1) 1,11 U »was«; Ch (79,22) »warum«. — 2) 1,16 U + »am« »mein Volk«. So lautet die berühmte Rede der Ruth bei Ch (80,2) nichtmehr »wo du wohnst, da wohne ich; dein Volk ist mein Volk« sondern nur noch »wo du wohnst, da wohne ich mit dir«. 3) 1,21 liest U »er wandte mich leer«, Ch dagegen (80,12) »leer wandte er mich«, 4) 3,15 U »bis es dämmert«, Ch (83,7) »bis zum Morgen« und gleicht darin einmal dem Urtext. 5) 4,1 U »am Tore«, Ch (83,19) »im Tore«. 6) 4,7 U »ḳudmat« »vor« Ch (84,4) »ḳdam« »vor«, d. h. beide verstehen das hebr. »lefanim« räumlich. 7) 4,8 (84,9) fügt Ch noch »seinen Schuh« ein und hat damit wohl gegenüber U den besseren Text.

Diese sieben Unterschiede sind das erste Ergebnis der Vergleichung. Das zweite ist dies, dass U der weitaus bessere Textdruck gegenüber Ch ist. Nur zwei graphische Differenzen (3,10 und 3,13) und zwei Verbalunterschiede (Nr. 4 und 7) hat Ch zu seinen Gunsten gegenüber U. Dort liegt ein sorgfältiger orientalischer Bibeldruck für den Kirchengebrauch vor, hier ein abendländischer Chronikdruck für private gelehrte Arbeit, wobei auch ein Bibeltext mit unterlief. Aber viel wichtiger als solche Unterscheidung ist die grosse Gemeinsamkeit. Wir stehen nicht nur vor der Überraschung, dass mitten in einer Chronik ein Bibelbuch zitiert ist. Ch wartet ja noch mit einer ganzen Reihe ähnlicher Überraschungen auf; so findet sich etwa Ch 157,7 — 160,9 eine komplette Basiliuskorrespondenz, die wir nur noch im griechischen Original (Migne, ser. gr. 32, 341 ff.) nachlesen können. Hier bestätigt uns nun Ch, dass U nicht irgendein Zufallsdruck, sondern der offizielle syrische Bibeltext, die Pešitta, ist. Und diese Bestätigung wird desto zwingender, je mehr wir beachten, dass U nestorianischer Kirchentext, Ch irgendeine jakobitische Version sein will. Beide syrische Kirchen hätten sich völlig auseinander gelebt und kaum noch voneinander Notiz genommen. Trotzdem erhalten wir aus beiden Gebieten den gleichen Text und können nunmehr mit der Gleichung arbeiten: U = Peš. Damit haben wir die Möglichkeit, anhand

dieses Druckes das Problem des Ruthtextes der syrischen Bibel überhaupt aufzuwerfen.

2. An die syriche Bibelübersezung des AT pflegen wir, abgesehen davon, dass wir sie gern zur Herstellung des Urtextes mitbenutzen, zwei Fragen zu richten: 1) Ist sie christlichen oder jüdischen Ursprungs? 2) Ist sie direkt aus dem Urtext oder aus der griechischen Übersetzung erfolgt?

Es kann gleich vorweg ausgesprochen werden, dass wir auf die erste Frage keine Antwort erhalten. Obwohl die syrische Übersetzung, wie sich zeigen wird, sehr frei ist und ausserdem zu Einschaltungen dieser Art sich gerade beim Buche Ruth beste Gelegenheiten bieten, sind sie jedenfalls vom Übersetzer nicht genutzt. Was hätte geschehen können, zeigt aufs beste das aramäische Targum.

Das Targum zum Buche Ruth ist ein Musterbeispiel dafür, wie in einen an sich durchsichtigen Text Tendenzen eingetragen werden können. Der Verf. desselben gibt eine leidlich wörtliche Übersetzung, die eigentlich nur bei der schwierigen Stelle 2,7 zeigt, dass er mit dem MT nicht ganz zurechtgekommen ist. Alle andern nicht wörtlichen Stellen (3,9; 3,18; 4,5—7) zeigen eher ein Bemühen um richtige Auslegung als Textmissverständnis. Angemerkt mag werden, dass Tg 1,13 für das zweite »lahen« mit der LXX die Maskulinform hat und 1,21 gegen die anderen Versionen die Lesart des MT »ʻana« bietet. An einigen weiteren Stellen benutzt es der Herausgeber des MT in der Kittelbibel. Im übrigen aber ist das Targum so sorgfältig übersetzt, dass man mit dem Bleistift in der Hand seine Zusätze nur auszuklammern braucht, um den Urtext auf Aramäisch wiederzulesen.

Diese Zusätze lassen sich nun klassifizieren. Es handelt sich 1. um reine Erläuterungen, z. B. 3,3 »Wasche dich (mit Wasser) und salbe dich (mit Parfüm)« oder 4,6 »Ich habe nicht die Möglichkeit zum Loskauf für mich (weil ich ein Weib habe, habe ich nicht die Freiheit eine andere zu nehmen, damit es nicht zum Streit im Hause kommt) und ich meinen Besitz ruiniere. Löse du dir eins (denn du hast keine Frau)«. — 2. Eine weitere Art von Veränderungen ist dogmatischer Art. So heisst es etwa 1,15 nicht

»auf mich kam Jahwes Hand«, sondern: »Ein Schlag von dem Herrn ging auf mich aus« oder 2,4 nicht »Jahwe sei mit euch«, sondern »es geschehe das Wort Jahwes«. — 3. gibt es Zusätze nomistisch-erbaulicher Art, so etwa 2,1: »Naemi hatte von ihrem Manne her einen Bekannten, einen wackeren Helden (in der Thora)« oder das berühmte Gespräch der Ruth 1,16: »Und Ruth sprach: Kränke mich nicht, dich zu verlassen, umzukehren von dir. (Denn ich will ein Ger werden. Naemi sprach: Es ist uns befohlen, die Sabbate und Feiertage zu halten, um nicht zu gehen über zweitausend Ellen. Ruth sprach:) Überall, wo du hingehst, gehe ich auch. (Naemi sprach: es ist uns befohlen, nicht mit Heiden gemeinsam zu weilen. Da sprach Ruth:) Wo du weilst, da weile ich auch. (Da sprach Naemi: Es ist uns befohlen zu beachten 613 Gebote. Da sprach Ruth:) Was dein Volk beobachtet, werde auch ich beobachten.« 4. Die vierte Art endlich ist eschatologisch-messianisch und findet sich deutlich 1,1; 2,10—13; 3,15 und 4,19—21. Zum Beispiel lautet 3,15: »Und er mass sechs Mass Gerste und packte es ihr auf (und ihr kam Kraft von Jahwe, sie zu tragen. Und sogleich wurde im Prophetenwort gesagt, dass von ihr die sechs Gerechten der Welt ausgehen sollen, und dass jeder einzelne mit sechs Segnungen gesegnet werden soll: David, Daniel und seine Freunde und der Messiaskönig).«

So füllt das Targum seine Tendenzen in das Buch Ruth ein. Obwohl nun Syrisch und Aramäisch so eng miteinander verwandt sind, dass man nur den einen Dialekt zu lernen braucht, um auch den andern zu verstehen, so gehen doch bei Ruth diese beiden sprachlich so nahen Übersetzungen sachlich völlig auseinander. Die Peš. kennt weder Einschaltungen der genannten Art noch solche treue Bindung an den Urtext. Die wenigen Berührungen zwischen beiden Texten sind ganz zufällig und viel eher durch das gemeinsame semitische Idiom als durch Abhängigkeit von einander bedingt.

Es sind folgende sieben. 1) 1,1 beteuern beide Versionen zweimal, dass der Hunger stark war, aber, wie man sehen kann, an verschiedener Stelle. 2) 1,10 erklären die Schwiegertöchter ausdrücklich »Nein«, aber der Zusammenhang ist ein anderer. 3) 1,13 heisst in beiden Versionen fast gleich. Peš: »Weil mir um euretwillen sehr bitter ist und mir ist reichlich bitter euretwegen«. Tg: »macht meine Seele nicht bitter, denn euretwegen ist mir sehr bitter.« Beide haben also den einfachen Ausdruck des Urtextes verdoppelt, aber in verschiedener Weise. 4) 1,20 übersetzen Peš und Tg »Bitterkeit« des MT

mit »Bitterkeit der Seele«, 5) 2,9 lösen beide den etwas schwierigen Urtext: »Deine Augen (sollen gerichtet sein)«, den LXX beibehält, in der gleichen Weise auf. Peš: »Du sollst sehen«; Tg »du sollst aufmerken«, 6) 3,12 haben beide die gleiche Übersetzung »bkušta« »in Wahrheit«. 7) 4,22 schliessen beide wie auch LXX cod. A. mit »König (Israels Tg) David«. Nur irrt Rahlfs in seiner LXX-Ausgabe, wenn er meint, dass dieser Zusatz aus Matth. 1 stammt. Tg hat sich sicher nicht dort umgesehen. Darum darf dieses Stichwort auch ebensowenig wie beim Tg den Ausschlag zugunsten einer christlichen Abstammung der Peš geben.

Das sind die Zusammenklänge der Peš mit dem Tg ausserhalb des MT. Wie man sieht, sind sie ohne Gewicht. Die Fülle sonst noch möglicher Gemeinsamkeiten ist nicht genutzt. Es sei etwa nur an 1,17 erinnert, wo Peš liesst: »nur der Tod soll zwischen mir und dir scheiden.« Tg hat kein »nur«. In den Differenzen zwischen U und Ch leistet Tg überhaupt keine Hilfe.

P e š i t t a und T a r g u m zu R u t h haben also miteinander nichts zu tun. Eine messianische oder ähnliche Bearbeitung, wie Tg vorlegt, bietet Peš nicht.

3. Ehe nun das Verhältnis der Peš zur LXX untersucht wird, ist es nötig, etwas über die B e z i e h u n g e n z u m U r t e x t zu sagen. Der hebräische Text liegt heute in der umsichtigen Ausgabe von Robinson vor. Im Vergleich zu andern alttestamentlichen Büchern ist er sehr gut. Die Masoreten haben zum überlieferten Konsonantenbestand ein Dutzend Verbesserungsvorschläge gemacht. Zweimal (3,5 und 17) fordern sie dabei die Einfügung eines ganzen Wortes, der Zielpräposition mit dem Suff. 1. sg. und rühren damit an einen Schaden des MT, der auch uns das Verständnis erschwert: die Erzählung ist so straff und die Sätze stehen so unverbunden nebeneinander, dass die Beziehung der Handlung auf die handelnden Personen bisweilen nicht restlos klar wird. Der moderne Herausgeber sieht von diesen alten Verbesserungen jedoch nur fünf als zwingend an, fügt aber seinerseits etwa zwanzig Vorschläge bei, von denen er freilich einen Teil offen lässt. Das ist

eine sehr günstige Statistik für einen alttestamentlichen Text mit nicht ganz einfachem Inhalt.

In welchem Verhältnis steht nun unsere Peš zum MT? Da die von Robinson angestellten Vergleichungen bei der komplizierten Gestalt der syrischen Übersetzung nicht ausreichend sind, gebe ich hier eine Statistik, die ein klares Bild abwirft. Ein pünktlicher Vergleich zwischen Peš und MT stellt fest 1) ca. 80 einzuklammernde Überschüsse der Peš, angefangen bei Suffixen bis hin zu ganzen Satzteilen, 2) ca. 55 Auslassungen gegenüber dem MT, ein Unterschuss, der wiederum Partikel, Wörter und ganze Sätze umfasst, und 3) gegen 100 Stellen, an denen die Peš irgendwie in Vokabular oder Syntax unnötig von der Meinung des MT abweicht. Diese Statistik von mehr als 200 Differenzen bei vier Kapiteln ist vernichtend. Es handelt sich also bei der Peš um keine Übersetzung, sondern um eine Art freie Nacherzählung. Eine Tendenz ist dabei im Gegensatz zum Targum nicht anzumerken. Der Übertrager hat lediglich Stil und Erzählungstechnik gewandelt, koordinierte Prädikate zusammengezogen oder in Abhängigkeit von einander gebracht, Objekte vertauscht, das Subjekt zur Verdeutlichung wiederholt, indirekte Rede in direkte verwandelt usf. Es ist ein in jedem Punkte umgekehrter Übersetzungsvorgang als wie beim Targum.

Nach diesem Vergleich können wir der Frage nähertreten, ob die Peš direkt am Urtext entstanden ist oder ob die LXX als Zwischenglied gedacht werden muss. Zunächst erscheint diese Frage entschieden, wenn man erwägt, dass zwischen Peš und MT 235 Differenzen bestehen, von denen nur ca. 30 für Peš durch die LXX mitgehalten werden. In allen übrigen geht die LXX mit dem MT zusammen. Ausserdem will der Vergleich der beiden semitischen Texte sich mit dem griechischen überhaupt nicht recht vollziehen lassen. Der abgedruckte Text des griechischen cod. Vatican. steht dem syrischen sehr fern, erst wenn man den Vergleichsapparat der andern Handschriften zu Rate zieht, wird das Bild anders. Eine deutliche Linie ist aber mit dem bisher veröffentlichten

Material nochnicht zu entdecken. Endlich bemerkt man, dass die Form der Eigennamen von der griechischen Korruption unbeeinflusst ist. Der Syrer übernimmt sie entweder intakt aus dem Hebräischen oder verunstaltet sie auf seine Weise.

Trotzalledem ist der exakte Beweis zu führen, dass der Syrer vom Griechen abhängig ist, mag er auch den Hebräer mit benutzt haben. Auf ein Merkzeichen macht Robinson nach Rahlfs aufmerksam. MT liest 3,11 »denn ein jedes Tor meines Vaters weiss«, ebenso 4,10 »vom Tor seines Ortes«. LXX hat **pyle** in **phyle** umgedacht und übersetzt »denn ein jedes Geschlecht meines Volkes weiss« bezw. »und von dem Geschlecht seines Volkes (al. Ortes)«. Rahlfs scheint an eine nachträgliche Korruption zu denken; doch der Syrer hat sich hier eindeutig durch **phyle** leiten lassen: »denn jedes Geschlecht unseres Volkes weiss« (3,11) »und von seinem Geschlecht« (4,10). Allerdings gibt eine solche Übertragung immer noch einen Sinn und ist darum noch kein bündiger Beweis. Diesen liefert 4,15. Hier liest der MT: »Er diene dir, die Seele zu stärken und dein Alter zu versorgen«; dafür hat die Peš »Er werde ein Tröster für deine Seele und ein Ernährer für deine Stadt«. Woher stammt dieser offenbare Unsinn? Gewiss aus der LXX, die ganz richtig übersetzt hat, »zu ernähren dein Greisenalter **polian,**« was vom Syrer in **polin** verlesen worden ist.

Für die Genealogie MT > LXX > Peš gibt es dann noch eine hübsche Illustration in 2,19. MT liesst: »Sie tat ihrer Schwiegermutter kund, w a s sie mit ihm unternommen hatte, und sprach: der Name des Mannes, mit dem ich heute etwas unternommen hatte, ist Boas«; LXX: »Ruth tat ihrer Schwiegermutter kund, w o sie e t w a s unternommen hatte, und sprach: Der Name des Mannes, mit dem ich heute etwas unternommen hatte, ist Boas«. Peš: »Sie erzählte ihrer Schwiegermutter, w o sie g e w e s e n war, und sprach zu ihr: Boas ist der Name für den Mann, auf dessen Feld i c h heute g e l e s e n habe.« MT ist schwierig, aber mit bewusster Feinheit und Sprachge-

staltung; LXX schleift das Delikate ein wenig ab, Peš rechnet in kleine Münze um und lässt alle Besonderheit fort. Ebenso steht es 1,12 f. mit dem allzu temperamentvollen Ausbruch der alten Schwiegermutter: »Kehrt um, meine Töchter, geht, denn ich bin zu alt, um einem Mann zu gehören! Wenn ich meinte, ich hätte Hoffnung, noch diese Nacht würde ich einem Manne gehören und würde Söhne gebären. Wollt ihr für euch warten, bis sie gross sind? Wollt ihr euch für euch verschliessen, ohne einem Manne zu gehören? Nicht, meine Töchter!« LXX versucht diese Sätze zu bändigen: »Kehrt vielmehr um, meine Töchter, weil ich so alt bin, um keinem Mann mehr zu gehören, dass ich spreche, dass ich Hoffnung habe einem Manne zu gehören und Söhne gebären werde, würdet ihr etwa auf sie warten, bis sie hervorwuchsen oder euch für sie erhalten, um keinem Manne zu gehören? Nicht doch, meine Töchter!« Diese nicht mehr ganz klare Gedankenfolge nimmt der Syrer auf: »Wendet euch, meine Töchter, weil ich zu alt bin, um einem Manne zu gehören, dass ich spräche, ich habe wieder Hoffnung und gehöre einem Manne und gebäre Kinder. Und ihr sollt auf sie warten, bis sie gross sind, und euch verschliessen, einem Mann zu gehören? Nicht, meine Töchter!« LXX und Peš lassen beide »die Nacht« aus, versuchen beide das konditionale »ki« in eine belanglose Konjunktion zu verwandeln und bringen die Enthaltsamkeit der Töchter in engeren Zusammenhang mit den etwaigen späteren Männern. Was der LXX dabei nicht gelingt, glückt der viel unverbindlicheren syrischen Syntax.

Gegenüber diesen ganz eindeutigen Nachweisen der Abhängigkeit der Peš von LXX kann der Hinweis auf 2,16, wo die Peš mit MT »ihr lasst« liest gegen das »ihr esst« der LXX, nichts helfen, da die korrumpierte Lesart nicht von allen LXX-Handschriftarten geteilt wird.

Die Pešitta zu Ruth steht also unter direktem Einfluss der Septuaginta, wenn ihr auch die Kenntnis des Urtextes nicht fehlen wird.

4. Sind somit die nötigen grundsätzlichen Erkenntnisse

über die Art der Peš gewonnen, so bleibt noch die Frage nach ihrem praktischen Wert für die Arbeit am Urtext. Es scheint, dass sie im Wirrwarr der LXX-Überlieferung vielleicht eine gerade Linie angeben könnte, die sich noch weiter verfolgen liesse. Für den Urtext selbst wird man sie kaum mit kühnen Erwartungen heranziehen, da dieser an sich nicht viele schwere Lesarten enthält, die syrische Version aber in solch starker Spannung zum MT steht, dass sie eher verwirrt, als hilft. Ausserdem bemerkten wir ja schon beim Vergleich des Targum mit dem MT, dass die Alten den Text noch als gesünder angesehen haben als wir.

Im einzelnen mag die Peš an folgenden Stellen helfen: 1,1 u. ö. liest sie wahrscheinlich mit den anderen Versionen den Singular »Gefilde«. — Ob sie 1,8 das Ḳre bestätigt, ist mir zweifelhaft. — Dagegen scheint mir das »Nein« in 1,10 für den Urtext unentbehrlich, zumal Tg und LXX-Handschriften es auch lesen. — 1,13 hat sie aber mit der LXX den Sinn etwas verschoben, darum ist ihr hier nicht zu folgen. — Die LXX zu 1,14 wird durch sie teilweise bestätigt, »sie wandte sich um und ging«; etwas Ähnliches müsste auch dagestanden haben. — 1,21 liest sie mit der LXX »und warum«. — 2,7 ist der Text verdorben, keine der Versionen hilft zu einer brauchbaren Lesart. — 2,13 fehlt das »Nicht« nur in der Peš; LXX-Handschriften haben es. Die Streichung ist mir nicht gewiss. — 2,14 vereinfacht die LXX das einmal vorkommnde »er reichte dar« nach ihrer Art zu »er gab«. — 2,18 liest sie »sie zeigte«, statt »sie sah«, eine lectio facilior wie in 2,19 (s. o.) — 3,3 bestätigt Peš das Ḳre, ebenso in V. 5. — In 3,9 geht sie mit dem MT. — Die eingeschobene Konjunktion in 3,10 (cf. LXX) macht den Text bündiger. — In den folgenden Versen fügt sie meist mit der LXX die fehlende Richtungspräposition ein (3,11.15.16.17). — 3,15 und 4,4 hat sie die notwendige Versetzung des Verbums ins Feminum. — 4,5 hat bei ihr ebensowenig wie beim MT die klare Gestalt der lateinischen Versionen. — Die besseren Lesarten der LXX zu 4,9 und 11 werden von ihr unterstützt. — Dagegen kann sie zu dem verzwickten Problem der Namengebung in 4, 11.14. 17 auch keinen Rat geben, obwohl sie sich redlich um einen Sinn bemüht. — Zu den Eigenamen am Schluss sei noch angemerkt, dass sie »Ram« mit den meisten Handschriften der LXX »Aram« nennt und zwischen Salma und Salmon nichtmehr, wie es das Tg noch tut, unterscheidet, sondern die eigene Prägung Šela vorlegt.

Im Ganzen ergibt sich wie bei der gesamten alttestamentlichen Arbeit das Bild, dass unsere heutige Konjektur-

arbeit viel weiter vorgeschritten ist, als wie die Versionen sie unterstützen können. Ganz mit Recht stellen wir an den MT-Text höchste Anforderungen und können uns nicht mit seiner heutigen Gestalt begnügen. Trotzdem wird bei der Textherstellung ein noch sorgsameres Aufmerken auf die Versionen nötig sein. Und darum darf das Bemühen um einen gesicherten Text dieser Versionen nicht zur Ruhe kommen.

5, Der vorliegenden Arbeit war es deshalb wichtig, aus der fast restlosen Bestätigung des nestorianischen Urmiatextes durch einen zufälligen jakobitischen Chroniktext den Schluss ziehen zu können, dass in U der offizielle syrische Bibeltext für das unendliche Kirchengebiet syrischer Zunge vorliegt.

Es mag erlaubt sein, noch einmal zur Chronik zurückzukehren. Denn das philologische Ergebnis, das wir ihrem Ruthtext abgewannen, ist doch von ihr aus betrachtet nur eine Frage zweiten Ranges. Sie selbst hat etwas anderes im Auge als Textüberlieferung. Wozu reproduziert sie an dieser Stelle das Buch Ruth?

Die Geschichtsschreibung der gesamten Ostkirche hat der Darstellungsweise des Ostens eine Form abgelauscht, die sich uns immer wieder aufdrängt, sei es in den wissenschaftlichen Werken des Eusebius und seiner Nachfolger, sei es in den biblischen Berichten selbst. Man möchte sie gegenüber der logischen der Griechen die ideographische nennen, in Erinnerung an die Gestalt der altbabylonischen Schrift. Der Verfasser bietet nicht ein erzählendes Kontinuum, aus dem sich Entstehung, Entwicklung und Ziel ohne weiteres entnehmen liesse, sondern er gibt eine möglichst bunte Folge charakteristischer Bilder und überlässt es dem Leser, wie er Zusammenhang und Abfolge der Ereignisse mit einander verbindet und sein Kontinuum für sich gewinnt. Diese Darstellungsweise beherrscht die biblischen Bücher; ihr verdanken wir die Quellenschätze der griechisch-christlichen Geschichtsschreibung; sie wird uns zu einem grossen Rätsel in den Florilegien und Katenen, die damals schlagende Beweiskraft hatten, während wir den roten Faden, der sie verbindet, vergeblich suchen.

Die heutige formgeschichtliche Arbeit hat sich einen Teil dieser Erkenntnis zunutze gemacht, indem sie schärfer als je die Einzelgeschichte, ihre Herkunft, ihren Typus und Sinn überprüft. Der andere Teil dieser Erkenntnis, nämlich die Frage, warum der Verfasser des Ganzen (der schlechtbeleumdete Redaktor) seine Bilder und Ideogramme in dieser Reihenfolge auftreten lässt, darf aber darum nicht zurückstehen.

Unser Verfasser stellt die Geschichte der Ruth der des trojanischen Krieges gegenüber ohne ein kommentierendes Wort. Aber der Leser mag nun selbst urteilen, bei welcher Geschichte der göttliche Sinn liegt, bei der Frau, die um der Treue willen auswandert, oder bei der, die aus Untreue einem Manne folgt. Dort entsteht aus ärmsten, fremden Anfängen ein Königtum, hier geht im prunkvollen Glanz hellenischer Sage eine mächtige Stadt zugrunde. Der Verfasser mutet uns nicht zu, dass wir mehr als eine Betrachtung beider Bilder vornehmen. Ein genaues Abstimmen der Einzelheiten aufeinander liegt kaum in seinem Sinn. Ihm genügt es, diesen Gegensatz »in der Zeit der Richter« also in der Geschichte und in seltsamer Gleichzeitigkeit vorzufinden und hier ein Thema zu hören, das immer schärfer hervortreten muss: Den Gegensatz zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Welt. Er stellt sich ihm wie all den Chronisten seit Eusebius als Widerspiel zwischen der civitas dei und der civitas terrena dar, und der Verfasser freut sich, uns die Anfänge des Königtums behutsam, aber gut verbürgt vorlegen zu können, aus dem dereinst der Verkünder und König der civitas dei entstand.

# Der siebenflammige Leuchter und die Ölsöhne.

**Beitrag zu einer theologischen Deutung von Sach. 4.**

*Hellmuth Frey.*

Vorliegende Untersuchung erhebt nicht den Anspruch, die Materie zu erschöpfen. Nur einige Probleme sollen angeschnitten und es soll versucht werden, von der religionsgeschichtlichen Fragestellung zu einer theologischen Deutung des Kapitels vorzudringen.

Das Kapitel umfasst bekanntlich eine Fülle offener Fragen.

1. Vorfragen. Nur gestreift werden kann 1) die literärkritische Frage, ob wir mit Kap. 4 als einer relativen Einheit operieren dürfen, ob Zusammenhänge A) zwischen Sach. 4 und den übrigen Nachtgesichten, B) zwischen den Paarvisionen Sach. 3 und 4 bestehen, C) ob der Einschub 4, 6b— 10 a. b berechtigt ist. Ebenso kann die Frage 2) nach den psychologischen und 3) nach den theologischen Voraussetzungen nur flüchtig berührt werden.

II. Einzelzüge der Vision: die Deutung 1) der Steine, 2) des Berges, 3) des Leuchters, 4) der Ölbäume, 5) der Röhren.

III. Theologische Deutung: 1) die Botschaft der Vision, 2) praktische Schlussfolgerungen, 3) christologische Blickrichtung.

# I. Vorfragen.

## 1. Literärkritische Voraussetzungen.

Dürfen wir mit Kap. 4 als mit einer Einheit rechnen? Zur Beantwortung der Frage müssen wir folgende Zusammenhänge ins Auge fassen.

A) Zusammenhänge zwischen Sach. 4 und den übrigen Nachtgesichten. — Bestehen solche? Die Frage ist reichlich untersucht, daher genügen Hinweise.

a) Formale Ähnlichkeiten. Es ist hinreichend beachtet worden, dass der grösste Teil der Nachtvisionen gefolgt ist von Ergänzungen, die dem Geiste der Visionen entsprechen und bald dem Propheten selbst, bald einem Schüler zugesprochen werden [vgl. Sach. 1, 7—15+16—17; 2, 1—4 und 2, 5—9+10—17; 3, 1—7+8—10; (4, 1—6a; 10b—14+6b—10a)]. Aus formalen Gründen der Parallelität wäre also mit der Möglichkeit des zur Diskussion stehenden Einschubs 6b—10 durch die Hand des Autors zu rechnen, dem die andern Ergänzungen entstammen.

b) Inhaltliche Ähnlichkeiten. Die meisten Nachtvisionen mit ihren Ergänzungen enthalten eine Abwehr oder Verwarnung und eine Verheissung. In der ersten Nachtvision ist es Abwehr der Meinung, Jahwe zürne (1, 12), und Verheissung seines Liebeseifers für Jerusalem (1, 13—14), Abwehr des Verzagens, Verheissung der Rückkehr Jahwes und der neuen Vermessung der Stadt. In der zweiten und dritten ist es im ersten Gesicht des Visionenpaares die Verheissung der Vernichtung der Hörner, im zweiten — die Verwarnung an die Aktivisten und die Verwahrung gegen den Mauerbau. In der vierten Nachtvision, die mit der fünften zusammenhängt, ist es im ersten Gesicht des Visionenpaares wiederum vorwiegend Verheissung: Verheissung der Abwehr des Satans und der Entsündigung von Priester und Volk. So wäre entsprechend dem vorhergehenden Visionenpaar für das zweite Gesicht eine Verwarnung zu erwarten. Sie erfolgt auch tatsächlich in der Verwarnung Serubabels vor revolutionären Umtrieben und politischem Vorgehen (4, 6). Diese Warnung enthält aber gerade der zur Diskus-

sion stehende Einschub (6b—7), der dementsprechend auf derselben Stufe wie die Ergänzungen zu den vorangehenden Gesichten, bezw. als ursprünglich zu betrachten ist. Dieser Verwarnung ist aber wiederum Verheissung angefügt (Verheissung der Vollendung des Tempelbaues), ebenso wie der Verwarnung gegen den Aktivismus im vorangehenden Visionenpaar die Verheissung beigefügt war, dass Jahwe selbst Mauer um Jerusalem sein und mit seiner Herrlichkeit die Stadt erfüllen werde (2, 9), dass er sich bereits aufgemacht habe von seiner heiligen Stätte (2, 14—17).

c) Fortschritt im Aufbau. Ebenso ist beachtet worden, dass die Nachtgesichte inhaltlich einen Fortschritt aufweisen [1]. 1) Im Eingangsgesicht ist die Gefahr der Zorn Gottes, die Not — die Ruhe der Völker; im ersten Visionenpaar die Gefahr — der Ansturm der Völker, die Not — die Schutzlosigkeit der mauerlosen Stadt; in der vierten Vision die Gefahr — der anklagende Satan, die Not — die Unreinheit und Jämmerlichkeit des geistlichen Führers und darin der Gemeinde, die er vertritt. In der fünften Vision dürfen wir von vorneherein wiederum eine Not und eine Gefahr erwarten. Die Gefahr ist der grosse Berg vor Serubabel. Die Not liegt in der Kleinheit der Anfänge von Tempelbau und Gemeindegründung. Beides ist wiederum in den zur Diskussion stehenden Einschüben 6b—7 und 8—10a enthalten. So wird auch von dieser Seite unser Einschub inhaltlich notwendig und begründet.

B) Zusammenhänge zwischen Sach. 3 und 4. — Besonders deutlich sind die Ähnlichkeiten des Aufbaus und Inhalts, wenn wir Kap. 3 und Kap. 4 vergleichen: 1) in Kap. 3 der Zweifel an der Autorisierung des Hohenpriesters zu seiner Aufgabe, behoben durch Entsündigung entgegen dem Protest des Satans; in Kap. 4 der Zweifel an der Be-

[1] Besonders schön zeigt Hänel die ursprüngliche Zusammenhörigkeit des Leuchters und der Ölbäume mit dem Wort an Serubabel Sach. 4, 6b auf als notwendig folgend aus dem Gesamtaufbau der Nachtgesichte und ihrem inneren Fortschritt. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten, 1923, S. 120 u. 163, wenn er auch — wie uns scheint — wiederum die Ölbäume missdeutet.

fähigung des Statthalters zu seinem Werk, behoben durch Begabung mit dem Geist entgegen dem Widerstand des grossen Berges; 2) der Eintritt des Hohenpriesters im Himmel, sein Stehen vor Jahwe in Kap. 3; das Stehen der zwei Ölbäume vor dem Herrn der ganzen Erde in Kap. 4; 3) in Kap. 3 soll Josua den Stein mit den sieben Augen hüten; in Kap. 4 soll Serubabel den Stein mit den sieben Augen hinausbringen. 4) Kap. 3 weist nach Gressmann in der Situation auffallende Berührung mit dem Adapa-Mythus auf[2]). Kap. 4 weist — wie wir noch sehen werden — ebenfalls überraschende Berührung mit dem Adapa-Mythus auf. 5) In Kap. 3 haben wir die Ermutigung gegen den Satan, in Kap. 4 die Ermutigung gegen den grossen Berg; in Kap. 3 Ermutigung angesichts des Brandscheits, in Kap. 4 Ermutigung angesichts der kleinen Anfänge; in Kap. 3 Ermutigung angesichts der Unreinheit, in Kap. 4 Ermutigung angesichts der Machtlosigkeit; 6) in Kap. 3 Verwarnung gegen Ungehorsam und Gesetzwidrigkeit an Josua, in Kap. 4 Verwarnung gegen politischen Aktivismus an Serubabel. Wiederum handelt es sich bei diesen Parallelen für Kap. 4 nicht nur, aber doch besonders um die Verse des Einschubs. 7) In Kap. 3 ebenso wie in Kap. 4 schliesst die Ergänzung nach der Verwarnung mit Verheissung (3, 7+8—10 und 4, 6+7—10).

C) Die Berechtigung des Einschubs. — Wir dürfen jetzt die Summe ziehen. Eine bis ins Einzelne gehende formale und inhaltliche Parallelität besteht zwischen der fünften Nachtvision und den vorangehenden, speziell eine Parallelität zwischen den zur Diskussion stehenden Einschüben in Kap. 4 und echt sacharjanischem Gut in den Ergänzungen zu den vorangehenden Nachtvisionen, ja z. T. auch zu sacharjanischem Gut in den Nachtgesichten selbst (vgl. die Verwarnung an den Burschen, der Jerusalem messen will, in der dritten Vision selbst und die Warnung an Josua in der vierten Vision selbst und als Gegenstück zu diesen beiden Stellen die Warnung an Serubabel in den Einschüben der fünften Vision). Das alles spricht dafür, dass

[2]) Hugo Gressmann, Der Messias, 1929, S. 260.

wir 4, 6b—10 nicht aus dem Gesamtzusammenhang des 4. Kapitels und der übrigen Nachtvisionen sowie ihrer Ergänzungen herausbrechen dürfen, sondern Kap. 4 als ein Ganzes betrachten müssen, wobei die Frage, ob die vorliegende Reihenfolge der Verse und Abschnitte ursprünglich ist oder umzustellen sei, von untergeordneter Bedeutung ist. Wir werden später sehen, dass die fünfte Vision erst durch den Einschub uns den Vollgehalt ihrer theologischen Bedeutung erschliesst.

Aber gesetzt auch, die vorher erwähnten Zusammenhänge beständen nicht, wäre es doch methodisch richtig, zunächst den Versuch zu machen, ob die Vision von Kap. 4 mit ihrem Einschub sich als ein Ganzes betrachten lässt, und zu fragen, ob nicht ein theologischer Zusammenhang die Teile verbindet. Das wäre methodisch richtig von der Voraussetzung aus, dass auch die Hand eines Sacharja-Schülers oder späteren Redaktors dem Meister wenigstens möglicherweise nähergestanden hat als wir und daher auch mehr seines Geistes Kind und zur Verwaltung seines Erbes befugter als wir gewesen sein kann. Bedauerlicherweise ist die theologische Forschung an diesem Punkt vielfach von den umgekehrten Voraussetzungen ausgegangen.

### 2. Psychologische Voraussetzungen.

Dieser Fragenkreis kann noch flüchtiger gestreift werden. Ist doch eine so eingehende Arbeit auf diesem Gebiet geleistet worden. Man vergleiche bloss zur Stimmung des laufenden Zeitabschnitts die Geschichten des Volkes Israel von Kittel und Sellin sowie »Das Judentum« von Haller, zum Absinken der Stimmung in der nachfolgenden Periode die eingehenden Untersuchungen von Alexander von Bulmerincq, »Der Prophet Maleachi«, Bd. I, Dorpat 1926.

Die Grundvoraussetzung lautet: das Interesse am Tempelbau seit Haggais und Sacharjas Auftreten und dem Ausbruch der grossen Wirren im Perserreich beim Regierungsantritt des Darius ist ein eschatologisches. Wir finden dieses eschatologische Interesse bei der in Babel zurückgebliebenen Judenschaft (6, 9—15), bei der Landbevölkerung

(7, 1—3; 7, 4—5), bei der Gemeinde der zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem (1, 12 u. s. w.).

Dieses eschatologische Interesse am Tempelbau sieht sich einer Flut von Hindernissen gegenübergestellt. Das sind a) der wieder zurückgekehrte Weltfriede, die Ruhe der Völker und damit das Andauern der Weltennacht, b) der Widerstand der Samaritaner bezw. ihre Eifersucht, c) die durch ihre Denunziationen misstrauisch gewordenen Behörden der Grossmacht, d) hinter diesen die satanischen Mächte, eine bevorstehende satanische Zentralisation der Völker zu einer antigöttlichen Allmacht (2, 1 ff.)[3]), die wiederum bevorstehende Bildung einer Kirche bezw. eines Hauses oder Tempels der Bosheit (5, 11) und endlich die Gestalt des Verklägers selber (3, 1—2 ff.). Dazu kommen als Hindernisse auf Seiten des auserwählten Volkes selber e) Mangelhaftigkeit und Unreinheit der Führerschaft, Fehlen legitimen Priestertums (3, 1), f) Verkommenheit in religiöser und sozialer Hinsicht innerhalb der Gemeinde selbst (5, 1—4), g) Uneinigkeit und Missverständnisse zwischen den Führern (6, 13b).

Gegenüber diesen Hindernissen war der Aufbau der neuen Gemeinde und des Tempels sowie der des ganzen neuen Kirchenwesens eine einzig dastehende Glaubenstat. Bestand doch die Gefahr, zu verzagen angesichts des Zornes Gottes (1, 12), des Drohens der Feinde (2, 1—4), der Anklage des Satans (3, 1 ff.), des Berges der Widerstände (4, 7), der Stille und Sorglosigkeit der Welt (1, 11), der Schutzlosigkeit Jerusalems (2, 8), der Schlechtigkeit seiner Priesterschaft (3, 3), der Machtlosigkeit seiner politischen Führer (4, 10), der Verkommenheit des Volkes selber (5, 1—4). Bestand doch auf der andern Seite die Gefahr, den Glauben zu verlieren und zu irdischen Mitteln zu greifen, sich auf Geld, Mauern, Waffen, Aufrüstung, politische Ränke u. dergl. zu

---

[3]) Vgl. Sach. 2, 1—4: die vier Hörner, die vom Brandopferaltar her dem Priesterauge Sacharjas geläufig waren als Symbol der bei Jahwe konzentrierten Macht, d. h. der Allmacht, erscheinen hier wieder als Symbol der Allmacht, aber jetzt einer gegen Gott und sein Volk sich erhebenden.

verlassen, sich von der Ungeduld der Aktivisten ergreifen und in revolutionäre Umtriebe mit fortreissen zu lassen.

Zwischen diesen beiden Gefahren und Versuchungen führte der schmale Grat des Glaubensweges hin im unbedingten Gehorsam gegen Gottes Befehl und im blinden Vertrauen auf seine Verheissung gegen alle Macht des Sichtbaren und alle Stimmen der Vernunft. Ähnlich wie die Offenbarung Johannis in einer Zeit der Verfolgung, die der Gemeinde die Existenz abzusprechen schien, wollen die Nachtgesichte Sacharjas in einer Zeit der Anfechtung der Gemeinde helfen, auf dem schmalen Grat des Glaubensweges zu bleiben und ihr über die Sichtbarkeit hinweg durch einen Blick in das Unsichtbare ein Verstehen ihrer Lage zu schenken. Daraus erklärt sich auch der Doppelcharakter der Visionen, die nach der einen Seite Verheissung, nach der andern Verwarnung sind.

### 3. Theologische Voraussetzungen.

Entscheidend für eine Deutung unsrer Vision ist die Gottesoffenbarung, die hinter der ganzen Prophetie Sacharjas steht. Das ist Gott, der das All umfasst und unterwirft. Seine Reiterscharen durchschweifen alle vier Weltgegenden, wie die Sonnenstrahlen das All umkreisen (1, 7—11). In seinem Dienste stehen alle Mächte der Zerstörung und des Verderbens, schleifen die vier Schmiede ihre Äxte (2, 1—4). Er ist allgegenwärtig in der ganzen Welt, sagen die sieben Augen auf dem Stein, er ist allwissend — die sieben Lampen am Leuchter. Seine Augen durchschweifen die ganze Erde (4, 1—6a+10b und 3, 9). Er ist im Verborgenen bereits der Herr der ganzen Erde (4, 14b). Wie die Strahlen der aufgehenden Sonne erobern seine Kriegswagen aber bald auch sichtbar alle vier Weltgegenden (6, 1—8). Alle Kreatur hat stillzuschweigen, wenn er sich aufmacht zu seinem Tempel (2, 17). Er zürnt den Völkern (1, 15), wirft die Allmacht der Welt nieder (2, 4), schilt den Satan (3, 2), erfasst und erreicht mit seinem Fluch die Sünder innerhalb der Gemeinde (5, 1—4). Sein Fluch frisst Gebälk und Stein, dringt durch Wände und Türen (5, 1—4). Seine Gewalt bindet selbst die

Urmacht der Bosheit und verschliesst sie unter bleiernem Deckel, reisst sie aus seiner Gemeinde und trägt sie wie auf Windesflügeln davon (5, 5—11). Er nimmt den Kampf auf gegen die zentralisierte Macht der Finsternis im Nordlande und trägt seine Feldzeichen vor bis in ihr Herz (6, 1—8). Überall ist er es ganz allein. Und doch tritt er nirgends in Erscheinung. Er ist zu gross dazu. Engel, Heere und Mächte wirken in seinem Auftrage. Menschen sind an sich zu gering und zu sündig, um seine Werke zu betreiben. Er muss sie dazu entsündigen und bevollmächtigen. Die Hauptmacht, durch die er in seinen Werkzeugen, in Engeln und Menschen, wirkt, ist sein Geist: sein Sturmesodem, der die Flügel der Engelwesen bewegt, die die Bosheit davontragen; sein Erweckungsgeist, den die himmlischen Streitwagen ins Nordland tragen; sein Geist, der Serubabel stark macht, es gegen den grossen Berg aufzunehmen; sein Geist, der — wie wir sehen werden — den ganzen neuen Kultus schafft, mit Leben erfüllt und am Leben erhält.

Diese Gottesschau Sacharjas spricht dafür, dass wir auch in der Leuchtervision den Herrn in seiner Allmacht im Mittelpunkt finden werden. Alles, was sonst im Gesicht erscheint — die Ölbäume, das Röhrenwerk u. s. w. — muss untergeordnete Bedeutung haben.

## II. Einzelzüge der Vision.

### 1. Die Deutung der Steine.

Die Versuchung liegt nahe, die Frage der Steine durch Sellins Hypothese [4]) für endgültig geklärt und alle bisherigen Deutungen auf den Grund- oder Giebelstein des Tempels, einen Edelstein im Diadem Serubabels oder am Gewande des Hohenpriesters, ein Amulett oder den Siegelstein des göttlichen Ringes für endgültig erledigt zu halten. Sind doch die Parallelen aus Gressmann in Schrift und

---

4) Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, 2. Teil, 1932, S. 111—113.

Bild, auf die Sellin verweist, schlagende[5]). Danach wäre an allen drei Stellen (3,9; 4,7 und 4,10) von einer steinernen Besitz- oder Verleihungsurkunde die Rede entsprechend babylonischen Grenzsteinen, durch die ein Land einer Person zu Lehen oder Besitz verliehen wird, und auf der das Emblem der Gottheit, die dabei das Patronat ausübt, eingraviert ist. Bei den Babyloniern sind es die sieben Planeten, bei Sacharja die sieben Augen Jahwes, das heilige Jahwe-Emblem der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, der über Verleihung und Grenzeinhaltung wacht.

Die Deutung scheint bestätigt zu werden durch die Lesart der Septuaginta (4,7), wo ihre Übersetzer offenbar für »ha'eben haröšah« gelesen haben »eben hajeruššah«, d. h. für »Hauptstein« — »Besitzstein«. Ebenso hat Sellin für den »Stein das Blei« = »ha 'eben habbedil« die ursprüngliche Lesart »eben habbadil« = »Stein der Absonderung« wahrscheinlich gemacht nach der Bildung »bazir, asiph, qazir« usw. und gestützt durch die syrische Übersetzung »kepha d'puršana«, wozu er das späthebräische »bedilah« = »Trennung« und das talmudische »bislah«, d. i. das vom Gemeindeland durch Felsen und Schluchten getrennte Grundstück, verglichen hat[6]). So scheint die Beweisführung Sellins geschlossen. Dennoch hat sie wunde Punkte.

### Sach. 3, 9.

Von den drei genannten (3,9; 4,7 und 4,10) fügt sich diese Stelle am wenigsten in Sellins Hypothese ein.

1) Der Textzusammenhang scheint einen Stein mit sühnebringender Wirkung vorauszusetzen. Sellin meint zwar, die sühnende Wirkung sei nur eine mittelbare, sie gehe durch Besitzübertragung des Landes auf den Messias vor sich. Doch offenbar meint der Text, dass die Eintragung

---

[5]) Vgl. Gressmann, A. O. T. Z. A. T., 1926, S. 431—34; A. O. B. Z. A. T., 1927, S. 48, S. 90 ff., Abb. 142, 143, 316 usw. (Zur Bauurkunde vgl. Gressmann, A. O. T. Z. A. T., S. 366).

[6]) Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, 1932, S. 113; etwas anders Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2. Hälfte, 1930, S. 505.

der Eingravierung in den Stein und seine Übergabe unmittelbar, fast magisch sündetilgende oder rechtfertigende Kraft haben soll.

2) Dazu kommt der Gesamtzusammenhang von Kap. 3. In diesem dreht es sich um die Entsühnung des Hohenpriesters als Vertreters der Gemeinde vor Gott entgegen den Anklagen des Satans. Der Entsühnung des Hohenpriesters soll die Entsühnung des ganzen Landes folgen.

3) Endlich kommt dazu noch die Parallele des weissen Steines, auf dem ein Name steht, den niemand kennt, denn der ihn empfängt, in der Off. Joh. (2,17). Das Bild wird neuerdings auf den Brauch zurückgeführt, »bei den Festspielen den Siegern nicht nur Lorbeerkränze und Palmenzweige, sondern auch Geschenke als Siegespreis zu verleihen, wobei der Veranstalter und Leiter der Wettkämpfe, der Agonothet, dem Sieger zur Beglaubigung eine kleine aus weissem Stein hergestellte Tafel übergab, auf der sein Name eingraviert war« [7]). Frühere Deutungen auf ein Einlassbillet zu den himmlischen Mahlzeiten oder auf die »Urim« und »Thumim« oder auf ein Amulett mit wirkungskräftiger Zauberformel, ja auch die Deutung auf einen Gegenstand aus der Gerichtspraxis gelten als überholt [8]).

Für unsere Sacharja-Stelle ist aber von besonderer Wichtigkeit die Deutung auf den Gerichtsstein. Danach würde es sich um den gerichtlichen Brauch handeln, nach der Abstimmung über die des Todes Angeklagten den Freigesprochenen zum Zeichen der Freisprechung eine weisse Tonscheibe bezw. weisse Steine zu überreichen, den zum Tode verurteilten — dunkle.

Die Deutung auf den Stein der Rechtfertigung würde zu 3,9 wie zum ganzen dritten Kapitel Sacharjas, das ja eine Gerichtsverhandlung ist, am besten passen. Die Anlehnungen des Apokalyptikers an Sacharja sind ja auch sonst stark

---

7) Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, S. 50, gestützt auf Th. Zahn, I, 276 ff.

8) Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 214—215 (5. Aufl.).

(vgl. Off. 1,20 die Leuchter, 11,4 die Ölbäume, 6,1—8 Reiter und Pferde, 5,6b die sieben Augen, die die Welt durchschweifen usw.). In dem vorliegenden Abschnitt 2,12—17, dem Sendschreiben an den Bischof der Gemeinde in Pergamon, ist die ganze Situation derjenigen von Sach. 3 verwandt. Hier — der Hohepriester, dem Satan gegenübergestellt; dort — der Bischof von Pergamon, an den Wohnsitz des Satans gestellt (V. 13). Der Hohepriester Josua bekommt eine Warnung (3,6—7), der Bischof von Pergamon ebenfalls (2,14—16). Am Ende wird vor Josua ein Stein gestellt, dessen Eingravierung die Entsühnung des ganzen Landes bedeutet. Im Sendschreiben von Pergamon wird dem Überwinder ein weisser Stein gegeben, auf dem ein neuer Name geschrieben ist, den noch niemand kennt, bei dem also die Eingravierung wesentlich ist. Das sind unüberhörbare Anklänge in der äusseren Situation. Es liegt nahe, dass Johannes gerade durch die äussere Verwandtschaft der Szenen auch auf die Verwendung desselben Bildes geführt wurde, und dass wir in beiden Kapiteln den Stein der Rechtfertigung vor Gericht haben oder allenfalls noch jenes Amulett mit dem zauberkräftigen Namen, zu dem Bousset die merkwürdige Parallele bringt: »Zur Stunde, da David die Fundamente des Tempels ausgrub, strömt der Abgrund hervor, die Welt zu verschlingen. David sprach: Wer weiss, ob es erlaubt ist, den unaussprechlichen Namen auf eine Scherbe zu schreiben und in den Abgrund zu werfen, damit er sich beruhige?« [9]). Der Name wäre in der Off. Joh. der Name Jesu, bei Sacharja der Name des Semach. Das Sendschreiben an den Bischof von Pergamon würde danach indirekt für die Deutung von Sach. 3,9 ins Gewicht fallen, insofern als es wahrscheinlich ist, dass der Apokalyptiker sein Bild nach Sacharja geformt hat.

So erklärt sich der Stein von Sach. 3,9 am einfachsten aus der Gerichtswelt als Rechtfertigungsstein, wie ja auch die von Gressman mit Recht angezogene Parallele des Adapa-Mythus eine Gerichtsszene bildet.

---

[9]) Bousset, Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 215.

## Sach. 4,10

Auch hier haben wir es mit einer verwundbaren Stelle an Sellins Hypothese zu tun. Steht doch V. 10 in engem Zusammenhang mit V. 9, der Vollendung des Tempels durch die Hände Serubabels. Die Erklärung des Steines von V. 10 als Besitzurkunde würde aber zunächst in keiner direkten Beziehung zur Vollendung des Tempels stehen. Man erwartet nach V. 9 — wenn man unvoreingenommen an den Text herangeht — in den Händen Serubabels einen Stein, der den Schluss zum Tempelbau setzt, also den Schluss- oder Scheitelstein. Vielmehr befriedigt daher Sellins frühere [10]), später von ihm selber fallengelassene Lösung, hinter »ha 'eben habbedil« eine uns sonst nicht überlieferte Bezeichnung des Scheitelsteines zu suchen. Sie stützt sich auf die Grundbedeutung von badal hiphil = scheiden, trennen, wobei auch hier wieder die syrische Übersetzung »kepha d'puršana« zum Vergleich heranzuziehen wäre. Die Konsonantenfolge würde die schon früh eingeschlichene missverständliche Auffassung als »den Stein das Blei«, die auch von der Septuaginta übernommen ist, erklären.

## Sach. 4, 7.

Haben wir so die Steine von 3, 9 und 4, 10 verschieden gedeutet als Rechtfertigungsstein und Scheitel- oder Schlussstein, so fragt sich, wie der dritte Stein (4, 7) zu deuten wäre: ob nach 3, 9 oder nach 4, 10, oder ob nach Septuaginta »Besitzstein« oder nach dem masoretischen Text »Hauptstein« zu lesen und dann nach dem Sinn von 4, 10 zu deuten wäre. Zunächst fällt für die Septuaginta in die Waagschale, dass in V. 7 vom Tempelbau im speziellen nicht die Rede ist (die Verse 8—10a bilden ja ein Stück für sich), sondern von einer dem Serubabel offenbar als König geltenden Huldigung, wenn auch die Hindernisse hinter dem grossen Berge dem Tempelbau gelten. Ferner ist die Sep-

---

[10]) Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2. Hälfte, 1930, S. 504 u. 505.

tuaginta-Lesart durch die von Sellin aus Gressmann gebrachten babylonischen Parallelen gut gestützt. Auch ist die Verschreibung aus »eben hajeruššah« in »ha'eben harošah«, das heute statt »haroš« steht, sehr leicht denkbar. Endlich ergäbe es einen guten Sinn, wenn Serubabel — allen Hindernissen zum Trotz — von Gottes Geist ermächtigt, unter den Jubelrufen des Volkes: »Heil, Heil!« aus dem Himmel die Verleihungsurkunde des Königtums herausbrächte, die ihm nicht bloss den Tempel, sondern das Land zuspricht[11]). Dass aber die Urheber des masoretischen Textes auf den Gedanken kamen, für »hajeruššah« »harošah« zu lesen, erklärt sich besonders gut, wenn einige Verse später (V. 10) tatsächlich ursprünglich nicht »der Stein, das Blei«, sondern »der Trennungs- oder Scheitelstein«, d. h. der Hauptstein, stand.

So sind wir für die dritte Stelle der Septuaginta gefolgt und haben die steinerne Verleihungsurkunde — also weder die Bedeutung von 3, 9 des Rechtfertigungssteines, noch die von 4, 10 des Scheitelsteines, sondern eine dritte — angenommen. Wir haben uns dann vorzustellen, dass die Vision Sacharjas in besonders geistreicher Weise mit dem Gedanken des Steines spielt, demselben Stein dreimal nacheinander eine neue Bedeutung gibt: sühnende, besitzverleihende und endlich abschliessende, den Bau zusammenhaltende Bedeutung, und dreimal nacheinander dazu auch wieder ein neues Bild verwendet: ein Bild aus der Rechtsprechung, ein Bild aus dem Zivilrecht und Verwaltungswesen und endlich ein Bild aus der Bautechnik. Der Hohepriester bewacht den Stein und ist Zeuge der sühnenden Eingravierung. Der Statthalter Serubabel bringt ihn hinaus als Besitzurkunde und fügt ihn endlich ein als Schluss- und Hauptstein in den Tempel. Und allemal sind es die sieben Augen Jahwes, die auf dem Steine ruhen, und der neue Name des Semach, der ihm eingraviert ist.

---

[11]) Für »lah« ist wohl mit Sellin und anderen zu punktieren »loh« und damit sind die Heilrufe auf Serubabel zu beziehen.

## 2. Die Deutung des Berges.

Es soll hier nicht auf die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten eingegangen werden. Der Berg stellt nichts Geheimnisvolles dar. Es ist nicht der Schutt- oder Trümmerberg, wie Sellin einst wollte, auch nicht der zweigipfelige Himmelsberg, wie Sellin jetzt will, der sich vor Serubabel senken soll, um ihn in den Himmel einzulassen [12]). Die Deutung ist festgelegt durch Jes. 40, 3. 4 (41, 15 liegt die Sache etwas anders) und bestätigt durch eine Inschrift betr. Nebukadnezars Zug nach dem Libanon:

»(33) Was kein früherer König getan hatte,
(34) hohe Berge spaltete ich,
(35) die Gebirgsgesteine zerschmetterte ich,
(36) öffnete die Zugänge,
(37) einen Weg für die Zedern richtete ich her« [13]).

Vgl. dazu:

»Ebnet in der Steppe
eine Königsstrasse unserm Gott!
Alles Tal soll sich heben,
aller Berg und Hügel sich senken!
Es werde das Unebene zur Ebene,
Felstrümmer zum offnen Tal!« (Jes. 40, 3. 4).

Und vgl. dazu:

»Wer bist du, grosser Berg?
Vor Serubabel zur Ebene!« (Sach. 4, 7).

Die Inschrift über dem Zug Nebukadnezars nach dem Libanon zeigt die Verhältnisse, denen das Bild entnommen ist, Jes. 40, 3—4 — die Anwendung des Bildes in übertragenem Sinn auf die Widerstände. Der Berg vor Serubabel ist Darstellung der geschichtlichen und politischen Hindernisse, die sich dem Tempelbau wie dem Aufbau der neuen Gemeinde von aussen und innen entgegenstellen und die Serubabel zu überwinden haben wird, wenn er nach Empfang der Ver-

---

[12]) Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, 2-ter Teil, 1932, S. 112.

[13]) Gressmann, A. O. T. Z. A. T., 1926, S. 365, V. 33—37.

leihungs- oder Belehnungsurkunde von Seiten Jahwes sich ans Werk macht, Tempel, Land und Volk für Jahwe in Besitz zu nehmen. Es sind nicht die Hindernisse, die den Eintritt im Himmel, den Zugang zu Gott versperren, dem Empfang der Legitimationsurkunde entgegenstehen, wie Sellin meinte, sondern Hindernisse, die den Weg des Statthalters, der vom Angesicht Gottes kommt, versperren, die vereiteln wollen, dass das, was im Himmel beschlossen und abgeschlossen, verheissen und besiegelt ist, auch auf Erden Gültigkeit bekomme und anerkannt werde. Es ist dasselbe eschatologische Motiv, das auch der Vater-Unser-Bitte »Es geschehe dein Wille wie im Himmel so auch auf Erden« (Mt. 6, 10) zugrundeliegt. »Dass sich enthülle die Herrlichkeit Jahwes, und dass es schaue alles Fleisch mit einander, denn der Mund Jahwes hat's geredet«, wurde bei Deuterojesaja als eschatologischer Zweck für das Sich-Bücken der Berge angegeben (40, 5). Derselbe Zweck, dass Jahwes verborgener Wille offenbar werde und auf Erden Gestalt gewinne, ist es, dem zuliebe der grosse Berg sich vor Serubabel bücken soll.

### 3. Die Deutung des Leuchters.

Wenn wir nach zeitgemässen Vorstellungen suchen, die Gott als Anschauungsmaterial benutzt haben könnte, um sein Wort an Sacharja darein zu kleiden, werden wir zuerst auf den Leuchter als Kultgegenstand im Tempel geführt. Der siebenflammige Leuchter begegnet uns bekanntlich im nachexilischen Tempel (Ex. 25, 31—40). Ebenso siebenarmig war der zum Ersatz für diesen von Judas Makkabäus hergestellte Leuchter (1. Makk. 1, 21—23; 4, 49), dessen Darstellung wir auf dem Titusbogen besitzen. Dagegen wird von den meisten neueren Auslegern angeführt, dass sowohl dem nachexilischen als dem makkabäischen Leuchter die Gullah — d. i. der Ölbehälter — und dem Leuchter auf dem Titusbogen auch der siebente Arm fehlt, da die mittlere Flamme auf seiner Spitze sass; endlich: dass höchstens diese Leuchter von Sacharjas Leuchter abhängig sein könnten und nicht umgekehrt, da der vorexilische Tempel

nicht einen siebenarmigen, sondern zehn Leuchter hatte (1. Kön. 7, 49).

Diese Einwände sind aber nicht stichhaltig. Sie treffen nur die Gestalt des Leuchters, nicht aber den Leuchter selbst als Kultsymbol. Wenn Gott den priesterlichen Propheten einen Leuchter sehen und ihm dazu sagen lösst, dass es sich um etwas leicht Begreifliches — also wohl seiner Anschauungswelt Entnommenes — handle (der Engel wundert sich, dass Sacharja nicht gleich auf die Deutung verfällt, 4, 5), dann liegt es für den priesterlichen Propheten am nächsten, an den Leuchter als Kultsymbol im Tempel zu denken. Damit entsteht aber die Frage, warum für den Priesterpropheten in überraschender Weise die Tempelleuchter in der Gestalt des einen siebenarmigen erscheinen, ebenso, warum die nachexilischen Tempelleuchter diese Gestalt hatten, und endlich, warum der Ölbehälter über dem Leuchter erscheint.

Bis zu einem gewissen Grade ist die Diskussion über die Bedeutung der Gestalt des Leuchters heute zur Ruhe gekommen. Seit Gunkels Untersuchungen [14]) gilt als ziemlich allgemein anerkannt, dass hinter dem siebenarmigen Leuchter und damit auch hinter Sacharjas Vision die Vorstellung vom Weltenbaum steht. Der Leuchter entspricht dem Baume selbst, seine Lampen — den sieben Planeten, resp. dem Sternenhimmel. Dieselbe Vorstellung hat Gunkel hinter dem Leuchter des zweiten Tempels entdeckt, indem er auf die sieben Lampen, die Mandelbaumblätter an der Verzierung und die sieben Chaosungeheuer auf dem Postament des auf dem Titusbogen dargestellten Leuchters verwies, ebenso wie auf das Blätter- und Blütenwerk am Leuchter, von dem uns das A. T. berichtet [15]). Dieselbe Weltenbaumvorstellung haben uns Gunkel und Gressmann hinter einer ganzen Reihe

---

[14]) Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 124—132.

[15]) Gunkel, a. a. O., S. 126 ff. zu Josephus, Bell. jud. V, 5, 5, Ant. III, 6, 7; 7, 7. Ex. 25, 31 ff.; 1. Kön. 7, 49; Jes. Sir. 26 (22), 17; 1. Makk. 4, 49.

alttestamentlicher und neutestamentlicher Stellen aufgedeckt [16]).

Das Charakteristische an der Vorstellung vom Weltenbaum ist, dass sein Wipfel in den Himmel ragt und seine Wurzeln am Urozean saugen. Der Ursprung dieser Vorstellung weist nicht — wie manchmal angenommen wird — in den semitischen, sondern zusammen mit den Vorstellungen vom Weltenstrom und vom Weltenberge in den indogermanischen Kulturkreis [17]).

Nun entsteht die Frage, ob der Leuchter in der Vision Sacharjas 1) den Weltenbaum darstellen soll, oder ob 2) bloss das nicht mehr verstandene Bild des Weltenbaumes hinter den Anschauungsformen Sacharjas steht, oder ob 3) vielleicht nur der Leuchter als Kultsymbol vor Sacharja auftaucht, ohne dass seine Gestalt für die Vision von Bedeutung wäre. Es könnte ja unter dem Einfluss babylonischer Vorbilder sich ihm das Bild des Leuchters in der vorliegenden Gestalt geformt haben. Das Kultsymbol des siebenarmigen Leuchters im nachexilischen Tempel würde dann seinerseits auf die Weltenbaumvorstellung zurückgehen. 4) Die vierte Möglichkeit wäre, dass beides auf dem visionären Bilde von Bedeutung ist: der Leuchter als Kultsymbol sowohl als die ursprüngliche Bedeutung dieses Kultsymboles, der Hinweis auf den Weltenbaum.

Nach den eingangs zitierten Erwägungen, dass die siebenarmige Gestalt des Leuchters erst im nachexilischen Tempel auftaucht, bleibt wohl nur die letztere Deutung übrig. Dem Propheten wird der Leuchter als Kultgegen-

---

[16]) Off. 6, 13; Hes. 31, 3 ff.; 17, 22—24; Mt. 13, 31—32. Dan. 4, 7—14; Jes. 34, 4. Vgl. dazu Gressmann, Der Messias, 1929 S. 266 ff. Gunkel, a. a. O., S. 124—132.

[17]) Vgl. dazu Ygdrasyl, die Weltesche der Germanen, dann den eranischen Gokuruan, der auf dem Weltberge, dem Hara Burzati, steht und dessen Wurzeln an der Quelle Ardvišura saugen, »von der alle Flüsse ausgehen«. Siehe Alfred Jeremias, A. T. L. A. O., 3. Aufl. 1916, S. 68. Auf babylonischem Gebiet bietet eine Analogie der schwarze Kiškanubaum der in Eridu steht, dessen Zweige sich über den Ozean strecken, und dessen Wurzeln an der Flut trinken; Alfred Jeremias, a. a. O., S. 77.

stand gezeigt, aber in einer seinem Priesterauge im Tempel ungewohnten, ob auch aus der zeitgenössischen Literatur und Gedankenwelt bekannten Gestalt, in der Gestalt des Weltenbaumes. Hinter dieser — sowie überhaupt hinter der Idee des Weltenbaumes — konnte der Prophet natürlich nur das Symbol Jahwes als des Herrn des Alls erblicken. Darauf weist die Aussage von den sieben Augen Jahwes, die die Welt durchschweifen (4, 10 b), ebenso wie die Darstellung Jahwes als Baum in der viel älteren Stelle Hosea 14, 9.

### 4. Die Deutung der Ölbäume.

In stärkerem Masse bedarf das Bild der zwei Ölbäume und seine Deutung auf die Ölsöhne der Klärung.

A. Die Ölsöhne. — Mit derselben Konsequenz, mit der beim Leuchter zuerst an ein Kultsymbol des Tempels gedacht werden musste, muss bei den Ölsöhnen zuerst an die beiden Gesalbten aus dem Vorstellungskreise Israels — den Hohenpriester und den König — gedacht werden, die beide durch Salbung in ihr Amt eingesetzt wurden. In dieser Deutung sind sich die Ausleger einig.

B. Die Ölbäume. — Schwieriger liegt es mit der Erklärung des Bildes, unter dem die Ölsöhne dargestellt werden: den zwei Ölbäumen. Hier muss weiter ausgeholt werden. Auf der Suche nach Vorstellungen, die zugrundeliegen könnten, muss auf drei ganz verschiedene religionsgeschichtliche Vorstellungsreihen hingewiesen werden.

a) Die Vorstellung vom Paradiesesbaum.

Ob auch später mit der Weltenbaumvorstellung verknüpft, hat sie doch ursprünglich nichts mit dieser zu tun gehabt.

1) Für die Weltenbaumvorstellung ist das Entscheidende die Gestalt, für die Paradiesesbaumvorstellung sind es die Früchte, Speise, Trank und Öl, die er gibt. Die Vorstellung vom Paradiesesbaum ist ursprünglich verwandt mit der Vorstellung vom Lebenskraut[18]). Auf babylonischem wie

[18]) Vgl. das Verjüngungskraut aus dem Gilgameš-Epos T. XI, 304 ff., 280 ff., Gressmann, A. O. T. Z. A. T., S. 182. Zum Lebenskraut, das

auf biblischem Boden ist sie oft verknüpft mit Weinstock und Rebe [19]. Neben Weinstock und Rebe tauchen manchmal Öl und Ölbaum auf [20]. Sonst

---

im babylonischen Mythus die Götter geben können, vgl. Alfred Jeremias, a. a. O., S. 81 ff., ferner Šam balâti - Lebenskraut als Name Marduks, vgl. Alfred Jeremias, S. 81; zur Verwendung des Bildes vom Lebenskraut durch assyrische Herrscher vgl. Eichrodt, Die Hoffnung des Friedens, 1920, S. 149, Alfred Jeremias, a. a. O., S. 81. Vgl. dazu auf eranischem Boden die Haoma-Pflanze, Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908, S. 343—45, auf indischem Boden die Soma-Pflanze, Bertholet, Religionsgesch. Lesebuch, 1908, S. 126—129, auf germanischem Boden die Äpfel der Idunn, Gunkel, Genesis, 1922, S. 8.

[19]) Vgl. das keilinschriftliche Ideogramm für »Wein« »Geš-tin« = »Holz des Lebens«, Nickel, Biblische Urgeschichte, S. 32; Alfred Jeremias, A. T. L. A. O., 1916, S. 82 usw. Zum Wein als Gabe der Heilszeit im A. T. vgl. Gen. 49, 10—12; Amos 9, 8—15; Joel 4, 18; Sach. 3, 10; Joel 2, 21—24 (im Gegensatz zur ursprünglich israelitischen Vorstellung von Honig und Milch als Paradiesesspeise Dtn. 32, 13; Jes. 7, 21 f. usw. und der Ausdruck »das Land, da Milch und Honig fliesst« Num. 13, 27 und Parallelen; Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens, 1920, S. 106). Zum Wein als Gottesgabe vgl. Ps. 104, 15; zum Wein im Zusammenhang mit dem neuen Äon Gen. 9, 20; zum Wein als Gabe der Heilszeit im N. T. bringt Joachim Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 33 Heft 4), eine Fülle von Material, S. 10, 27—29, 31, 34, 44, 74—79, z. B.: Mt. 11, 1—19; Mk. 14, 25; Joh. 2, 1—11; Joh. 15, 1—8; Didache IX, V. 2; Mk. 2, 18—22; (Luk. 13, 6—9); Luk. 22, 16—18; Mt. 26, 29.

[20]) Vgl. die Teiche von Milch und Öl im slavischen Henoch-Buch, dann den Ölzweig im Zusammenhang mit dem neuen Äon Gen. 8, 11; dann die Ölbaumsetzlinge aus dem Familienidyll Ps. 128, 3, hinter dem die Bildersprache der Heilszeit steht. Gressmann erwähnt bei den Phöniziern »einen Ölbaum auf einem im Meere schwimmenden Felsen... Der Baum brennt und verbrennt nicht; im Wipfel sitzt ein Adler, zu seinen Füssen eine Schlange... Beide, sonst erbitterte Gegner bekämpfen sich nicht, sondern halten Freundschaft...« Gressmann, Der Messias, 1929, S. 267, Anm. 2. Im Zusammenhang mit dieser Bedeutung des Öls steht auch seine Rolle im Kultus beim Salben der Malsteine Gen. 28, 18 usw. wie auch beim Salben heiliger Personen, des Hohenpriesters Lev. 4, 3, des Königs 1. Sam. 10, 1 usw. Im Zusammenhang damit steht auch das Öl als Träger des Geistes beim Heilsbringer Jes. 61, 1.

erscheint der Paradiesesbaum in der Bibel noch als Fruchtbaum [21]).

2) Wichtig ist für die Paradiesesbaumvorstellung ferner der Ort. Da ist von Bedeutung, dass die Paradiesesbäume auf biblischem Boden im Zusammenhang mit dem neuen Tempel oder dem neuen Jerusalem auftreten; so bei Hesekiel [22]), beim Apokalyptiker [23]) sowie in unserm Nachtgesicht, das ebenfalls im Heiligtum am Eingang oder im Inneren des himmlischen Tempels spielt.

3) Wichtig ist ebenso die Zahl. Die Paradiesesbaumvorstellung tritt auf biblischem und ausserbiblischem Boden manchmal in Zweiteilung auf: a) in Gruppen auf beiden Seiten des Stromes bei Hesekiel [24]) und Johannes [25]), b) als zwei einzelne Bäume Gen. 2 und 3 [26]), c) ebenso als zwei einzelne Bäume auf babylonischem Boden. Gunkel hat — gestützt auf P. Dhorme, Revue biblique IV, S. 271 ff. — auf den Baum der Wahrheit (Giš-zi-da) und den Baum des Lebens (Giš-ti), im östlichen Eingang des Himmels befindlich, in den sumerischen Gudäainschriften hingewiesen [27]). d) Alfred Jeremias erwähnt eine späte Sage im dritten Buch des Pseudo-Kallisthenes, nach der Alexander der Grosse in Indien den Paradiesesberg besteigt und dort zwei Bäume namens Helios und Selene findet [28]).

### b) Die Vorstellung von himmlischen Wächterwesen.

Neben der Vorstellung von den Paradiesesbäumen im Heiligtum, im Eingang des Himmels oder in der Mitte des Paradiesesgartens läuft noch eine andere Vorstellungsreihe her, die für unsere Vision von Bedeutung sein könnte: die

---

21) Vgl. Gen. 2, 9. 17; 3, 3 usw.; Gen. 49, 22 (Ps. 80, 9—12); Hes. 47, 12; Off. 22, 2.

22) Hes. 47, 12.

23) Off. 22, 2.

24) Hes. 47, 12.

25) Off. 22, 2.

26) Gen. 2, 9—17; 3, 3.

27) Gunkel, Genesis, 1922, 5. Aufl., S. 8.

28) Alfred Jeremias, A. T. L. A. O., S. 75.

Vorstellung von himmlischen oder halbgöttlichen Wächterwesen am Eingang von Tempeln, Heiligtümern, Palästen u. dergl.

1) Dahin gehören die verschiedenartigen Keruben, Sphingen und Mischwesen mit Tier- und Menschenköpfen und Flügeln. Jirku zählt assyrische, babylonische, ägyptische, aramäische, kanaanäische und hethitische Keruben auf[29]). Gunkel verweist auf das Vorkommen solcher Wächterwesen auf babylonischen und persischen Darstellungen zu beiden Seiten des heiligen Baumes sowie auf den Drachen, der die goldenen Äpfel der Hesperiden bewacht[30]).

2) Auf biblischem Boden ist auf die Keruben im Allgemeinen zu verweisen, die bei Hesekiel den Thron Jahwes tragen[31]), und auf die Seraphen, die ihn bei Jesaja umgeben[32]).

3) Eine spezielle Parallele bilden durch die Zweizahl und ihre Stellung am Eingang zum Paradiese oder im Heiligtum die Keruben und die Flamme des zuckenden Schwertes (Gen. 3, 24), die Keruben auf der Lade (Ex. 37, 5—9), die Keruben im salomonischen Tempel (1. Kön. 6, 23—27), an den Türflügeln (1. Kön. 6, 32), an den Wänden (1. Kön. 6, 29), am Vorhang (Ex. 26, 31).

Die Parallele besteht zunächst scheinbar nicht zu den Bäumen, sondern bloss zu den durch die Bäume dargestellten zwei Ölsöhnen. Sie besteht in der Stellung zweier Wesen am Eingang zum himmlischen Heiligtum und zu beiden Seiten des himmlischen Weltenbaumes vor dem Herrn der ganzen Erde.

### c) Die Vorstellung von himmlischen Fürbitterwesen.

Eine dritte Vorstellungsreihe, die als Hintergrund zum Bilde der beiden Ölsöhne in Betracht käme, ist die Vorstellung von Göttern oder Engeln, die anklagend oder fürbittend vor Gott als dem Richter für die Menschen eintreten. So hat

---

[29]) Jirku, A. O. K. A. T., 1923, S. 27/28.

[30]) Gunkel, Genesis, 1922, S. 25.

[31]) Hes. 1, 3 ff.; 10, 1 ff.

[32]) Jes. 6, 2.

Haller den Satan aus Sach. 3, 1—3 nicht auf persisches, sondern auf assyrisch-babylonisches Gedankengut zurückgeführt, und zwar auf die Vorstellung des Bêl-Dabâbi, des Anklägers, und der Belît-Dabâbi, der Anklägerin, die die Menschen vor Gott verklagen und denen die besonderen Schutzgötter oder Schutzgöttinnen gegenüberstehen, die bei den grossen Göttern Fürsprache für die Menschen einlegen [33]). Bei Jastrow ist dazu eine Fülle von Material zu finden (Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1905, I, S. 194, 195 u. a. a. O.). In dem Visionenpar Sach. 3, 1—7 und 4, 1—6a, 10b—14 hätten wir eventuell einander gegenüberstehend den Ankläger und die Fürbitter.

Eine Parallele bilden auf biblischem Boden die Engel. Es ist hier nicht möglich, auf die Genesis und die Entwicklung der Engellehre einzugehen. Es sei bloss auf die zwei typischsten Beispiele auf dem Boden des A. T. und N. T. hingewiesen: als Beispiel für die Anklägervorstellung auf Hiob 2 und als Beispiel für die Vorstellung von Schutzengeln, die für die Menschen fürbittend vor Gottes Angesicht stehen, auf Mt. 18, 10.

Das Charakteristikum dieser Schutzwesen ist, dass sie vor der Gottheit stehen und ihr Angesicht schauen dürfen. So stehen auch die Ölsöhne Sach. 4, 14 vor dem Herrn der ganzen Erde. Im Grunde ist das priesterliche Funktion, die Grundfunktion des Kultus, der ein Suchen des Angesichts Gottes ist. Für diese Funktion sollte die Salbung mit Öl den Hohenpriester befähigen [34]). Zu demselben Zweck sollte Adapa gesalbt werden [35]). Wir hätten also — wenn hier Anklänge vorlägen — zwei Fürbitterwesen anzunehmen, die im Gegensatz zum Verkläger von 3, 1 ff. vor dem Antlitz Gottes im Himmel die Gemeinde vertreten und für sie eintreten. Die Fürbittervorstellung könnte den Hintergrund zum Bilde der Ölsöhne, nicht aber zu den Bäumen geben. Doch könnte an sich das Auftreten der Bäume durch die

---

[33]) Haller, Das Judentum, 1925, 2. Aufl., S. 99.

[34]) Lev. 4, 3.

[35]) Gressmann, A. O. T. Z. A. T., 1926, S. 145, V. 64/65; Öl für den »unreinen« Adapa V. 57.

Ölsalbung bedingt sein, die die genannten beiden Wesen zu ihrer Fürbitterstellung vor Gott — d. i. zu ihrer priesterlichen Funktion — befähigt.

d) Zusammenfliessen dreier Vorstellungen.

Scheinbar hatten wir es mit drei von einander unabhängigen religionsgeschichtlichen Vorstellungsreihen zu tun: der Vorstellung der Lebensbäume, der Wächter- und der Fürbitterwesen. Wir ständen dann vor der Wahl, welche von den dreien wir hinter den Ölsöhnen bezw. -bäumen zu suchen hätten. Doch schon in der babylonischen Mythologie finden wir die Verknüpfung aller drei Vorstellungen, und zwar — wie es scheint — gerade im Adapa-Mythus, in dessen Bildmaterial Gressmann bereits den Hintergrund der Sach. 3 berührten Vorstellungen fand [36]).

1) Der Adapa-Mythus erzählt von zwei Göttern, die am Eingang zum Himmel, am Tore Anus, stehen, offenbar als Torwächter (vgl. Jirku, A. O. K. Z. A. T., 1923, S. 23—25; Gressmann, A. O. T. Z. A. T., S. 144 und 145, Adapa-Mythus Fragment B, V. 20 und V. 38/39). Wir haben hier eine typische Erscheinung der Wächterwesen-Vorstellung.

2) Im weiteren Verlauf erfahren wir, dass diese zwei Götter »ein gutes Wort bei Anu einlegen, Anus gnädiges Antlitz« dem Adapa »zeigen« (V. 26—27), dass auf ihre Fürsprache hin der zornige Richter Anu »ruhig« und sein Herz »gewonnen« wird (V. 54—56). Wir erfahren dann, dass die beiden Götter sich teilnehmend für den Grund von Adapas Traueraufzug interessieren (V. 21—23; V. 40—42). Wir haben hier eine typische Gestalt der Fürbitter- oder Schutzgötter-Vorstellung.

3) Endlich erfahren wir, dass — offenbar auf die Fürbitte dieser Zwei — dem Adapa Speise des Lebens, Wasser des Lebens, Öl und Kleidung gereicht werden sollen, offenbar zur Heiligung und Rechtfertigung für das Stehen vor Anu und damit zum Eintritt mit den Göttern in den Himmel

[36]) Jirku, A. O. K. A. T., S. 23—25; Gressmann, A. O, T, Z. A. T., S. 144—145; Gressmann, Der Messias, 1929, S. 260.

zu ewigem Leben und Anteilnahme an den Eigenschaften der Götter (vgl. V. 27—32; V. 55—64). (Die zwei Götter sind offenbar die Fürbitter, während Ea der Gegenspieler im Gericht ist, der dem Adapa den Eintritt in den Himmel und das ewige Leben vereitelt (vgl. V. 66—69)). Indirekt sind diese beiden Götter also Vermittler göttlicher Eigenschaften, ja der Paradiesesspeisen, die sonst die Paradiesesbäume geben.

Vollends überrascht der Name dieser Götter: Tammuz und Giš-zi-da, der Gott des vegetativen Lebens und sein Vater (V. 20, 25, 39, 45 usw.). Giš-zi-da = Nin-giš-zi-da, ursprünglich Name einer Sonnengottheit, würde nach Jastrows Übersetzung »Herr des gnädigen oder rechthändigen Szepters« bedeuten (Nin = Herr, Giš = Holz)[37]). Auffallend ist, dass derselbe Name Giš-zi-da, der hier mit Tammuz zusammen am Himmelstor begegnet, in den sumerischen Gudäainschriften wieder am Himmelseingang auftritt in Begleitung eines Partners mit Namen Giš-ti = Holz des Lebens, was für Giš-zi-da gegen Jastrow die Übersetzung »Holz der Rechten«, »Holz« oder »Baum der Wahrheit« nahelegt. So hat Gunkel übersetzt und auf den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens aus dem Paradiese gedeutet[38]). Ist Giš-zi-da am Eingang des Himmelstores im Adapa-Mythus mit Giš-zi-da am Himmelstor in den sumerischen Gudäainschriften identisch, so fragt sich, ob sein Partner Tammuz nicht auch identisch ist mit Giš-ti. Tatsächlich braucht der Zusammenhang zwischen Giš-ti = »Baum des Lebens« und Tammuz = »Gott des vegetativen Lebens« nicht erst gesucht zu werden. Dazu hat Tammuz — zusammen mit Giš-zi-da — im Adapa-Mythus, wie wir hörten, die Aufgabe, dem Adapa durch Fürsprache die Götterspeise des Lebens und durch sie das ewige Leben von Anu zu vermitteln. Der Befund legt nahe, dass es eine Fassung des Adapa-Mythus gegeben hat, nach der die zwei Wächter- und Fürbit-

---

[37]) Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1905, I, S. 86 oben u. II (1912), S. 1012.

[38]) Gunkel, Genesis, 1922, S. 8.

terwesen am Himmelstor in Gestalt der zwei Paradiesesbäume dargestellt erschienen oder umgekehrt die Paradiesesbäume die Namen von Tammuz und Giš-zi-da erhielten.

Wir haben also schon im Adapa-Mythus die Verknüpfung der drei Vorstellungsreihen: der Wächter-, der Fürbitterwesen und der Paradiesesbäume. Sollten seine Bilder nicht — ebenso wie zu Sach. 3 — auch zu Sach. 4 den Hintergrund abgegeben haben? Von hier aus verständen wir jene immerhin recht überraschende Erscheinung der zwei Ölsöhne in Gestalt von Bäumen, die vor dem Angesicht Jahwes, des Herrn der ganzen Erde, stehen. 1) Fürbittend stehen sie vor dem Herrn der ganzen Erde im Schein der sieben Augen Jahwes. 2) Als Wächter stehen sie am Himmelseingang zu beiden Seiten des Weltenbaumes und vor dem Stein, der Sühne-, Besitz- und Schlusstein des Heiligtums ist. 3) Als Lebensbäume spenden sie Öl, nicht von sich aus, sondern vermitteln es gleich Tammuz und Giš-zi-da von dem Herrn alles Lebens. Die Funktion der beiden als Fürbitter in einer Gerichtsszene, wie sie sowohl Sach. 3; Off. 2, 12—17 als auch dem Adapa-Mythus zugrundeliegt, führt auch wieder bestätigend auf die Deutung des Steines von 3, 9 als Stein aus dem Gerichtsleben, der Rechtfertigung und Sühne gibt, als Zeichen des Freispruches, das Leben schenkt.

### 5. Die Deutung der Röhren.

Weder bei den Leuchtern der Tempel Jerusalems noch auf ausserbiblischem Boden hat man bisher Vorbilder für den Ölbehälter und das Röhrenwerk gefunden. Die meisten Erklärungen desselben waren daher nicht befriedigend. Vielmehr schien sich ein Widerspruch zwischen dem Bilde des Röhrenwerkes und dem Sinn der Nachtvisionen zu ergeben. Schien doch das Röhrenwerk auf übergeordnete Bedeutung der Bäume über den Leuchter zu führen, während der religionsgeschichtliche Hintergrund ebenso wie die Theologie Sacharjas einmütig auf die übergeordnete Bedeutung des Leuchters über die Bäume wiesen: auf der einen Seite die

Augen Jahwes im Mittelpunkt, die ihr Brennen und Leuchten nicht von zwei menschlichen oder himmlischen Gestalten zweiten Ranges wie die Ölsöhne hernehmen können; auf der andern Seite das Bild der Röhrenleitung, die von den Ölbäumen, von denen doch das Öl gewonnen wird, dasselbe weiterleitet in den Ölbehälter und von dort zu den Lampen. Manche schlossen daraus, die Röhrenleitung sei ein Zug, den die Vision von ihrem Bildmodell her mitschleppe [39]). Für die Vision selbst sei dieser Zug ohne Bedeutung.

Man übersah dabei ein Zweifaches. 1) Aus dem Bilde geht nicht klar hervor, dass die Röhrenleitung von den Ölbäumen zu dem Leuchter führt und nicht auch umgekehrt vom Ölbehälter des Leuchters in gleicher Weise zu den Lampen wie zu den Bäumen führen kann [40]). 2) Daraus, dass wir für alle Züge unsrer Vision reiches religionsgeschichtliches Material finden, nur für den Ölbehälter und die Röhrenleitung nicht, sollten wir schliessen: in dem Zuge der Röhrenleitung ist Sacharja original. In diesem Zuge ist dem Propheten von Gott ein besonders wichtiger, vielleicht d e r entscheidende Punkt an der Nachtvision gezeigt worden. In den Röhren muss daher auch für die Deutung und für die theologische Botschaft der Nachtvision der entscheidende Zug gesucht werden [41]).

### 6. Die Vision als Ganzes.

Wir haben die psychologischen und theologischen Grundauffassungen betrachtet, aus denen heraus die Vision zu verstehen ist. Wir haben dann die zeitgenössischen Vorstellun-

---

[39]) Nowack, Die kleinen Propheten, 1922, 3. Aufl., S. 346; Haller, Das Judentum, 1925, 2. Aufl., S. 101; Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2-te Hälfte, 1930, S. 507, usw.

[40]) Vgl. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, 1916, S. 37; Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, S. 121/122.

[41]) So schon Orelli, Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 1888, S. 373, nur dass Orelli — wie uns scheint — diesen wichtigen Hauptzug dann umgekehrt — d. h. in falscher Richtung — deutet.

gen untersucht, die hinter den einzelnen Zügen der vom Propheten benutzten Bilder stehen könnten. Damit haben wir aber bloss Vorarbeit geleistet. Jetzt erst kann der Versuch gemacht werden, die Leuchtervision als Ganzes zu verstehen. Zwei Hauptdeutungen finden wir vor.

### a) Die Deutung auf die Gemeinde.

Diese Deutung ist alt. Schon Off. 1, 20 und 11, 4 scheinen in dieser Richtung zu weisen. Sie ist mit Nachdruck von Keil[42]) und Orelli[43]) vertreten worden. Keil bietet eine in ihrer Geschlossenheit imposante Schau. Er kann neben Off. 1, 20 und 11, 4 auf Mt. 5, 14—16, Luk. 12, 35, Phil. 2, 15 verweisen, wenn er uns in dem einzelnen Gliede des Gottesvolkes — viel mehr noch in seiner Gesamtheit, in der Gemeinde — den Lichtträger Gottes sehen lehrt, der Gottes Licht in die dunkle Weltennacht hinausstrahlt. So bestechend aber auch diese Deutung ist, — zu krass widerspricht ihr die Anspielung auf die sieben Augen Jahwes hinter den sieben Lampen. Der religionsgeschichtliche Befund über den Weltenbaum ebenso wie die Gottesschau Sacharjas fordern, dass Gott selbst im Mittelpunkt der Vision stehe.

### b) Die Deutung auf Gott.

Dementsprechend deutet heute die Mehrzahl der Forscher den Leuchter und die sieben Lampen auf Gott selbst in seiner Allwissenheit und Allgegenwart[44]). Dann fasst

---

[42]) Keil, Biblischer Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, 1873, 2. Aufl., (3. Aufl. 1888), S. 561—563.

[43]) Orelli, Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 1888, S. 374.

[44]) Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 3. Bd. 2-te Hälfte, 1. u. 2. Auflage, 1929, S. 459—460; Marti, Das Dodekapropheton, 1904, S. 413/414; Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 124—32; Nowack, Die kleinen Propheten, 1922, 3. Aufl., S. 344—346; Haller, Das Judentum, 1925, 2. Aufl., S. 100/101; Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2. Hälfte, 1930, S. 505 ff. und 509; Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, 1916, S. 37; Gressmann, Der Messias, 1929, S. 264/65; Weber, Bibelkunde des Alten Testamentes, 2. Halbband, 1935, S. 204.

man das Verhältnis zwischen Leuchter und Bäumen entweder so, dass die Bäume im Licht des Leuchters, d. h. unter dem Schutz der Allgegenwart Jahwes ständen, oder so, dass zwischen Leuchter und Bäumen, die von demselben Öl gespeist werden, engster Zusammenhang, ja Wesensverwandtschaft bestehe und damit auch zwischen Jahwe und den Ölsöhnen, die von derselben Art, d. h. von demselben Saft sein sollen wie er [45]). Das wäre eine tiefsinnige Deutung. Dabei wurde ganz besonders die Schwierigkeit der angeblichen Inkonzinnität zwischen Botschaft und Bild empfunden, insofern als die Botschaft nur meinen kann: die beiden Gesalbten stehen unter dem Schutze Jahwes und empfangen aus seinem Leben ihre Lebenssäfte. Das Bild dagegen schien diesen Auslegern zu sagen: die Lampen brennen vom Öl der Ölbäume, d. h. Gottes Augen vom Geist der Gesalbten. Procksch half dadurch, dass er auch das Bild auf die Botschaft ausrichtete, indem er das Öl aus dem Behälter mittels der Röhren durch den Stamm der Bäume in denselben aufsteigen liess [46]), ohne dass Procksch doch für diese Deutung einen Anhaltspunkt in Einzelzügen des Bildes selbst angeben konnte, was ihm von seinen Gegnern zum Vorwurf gemacht wurde [47]). Etwas anders als Procksch und doch ähnlich deutet Hadorn [48]). Vom Ölbehälter gehen nach ihm Röhren zu den Lampen und Röhren zu den Bäumen (er sagt nicht, wie) zum Zeichen, dass Leuchter und Bäume von demselben Öl gespeist werden.

Die anderen halfen sich, indem sie annahmen, Sacharja habe ein mythologisches Vorbild vorgelegen, das erklären sollte, warum der Himmelsleuchter ewig brennt, und darum denselben mit seinen sieben Planeten zeigte, umgeben von zwei himmlischen Ölbäumen, die ihn speisen. Dieses dem Volk bekannte Bild habe der Prophet gebraucht, obgleich

---

[45]) Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, S. 506.

[46]) Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, 1916, S. 37.

[47]) Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1930, 2-te Hälfte, S. 511 oben.

[48]) Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, 1928, S. 121/122.

es nicht völlig zu der Botschaft, die er sagen sollte, passte, ja in einem wesentlichen Punkt sogar ihr widersprach. (In seiner Botschaft war der Leuchter übergeordnet, im Bilde — untergeordnet). Den unpassenden Zug am Bilde — die Röhren — habe der Prophet ungedeutet stehen lassen, wie rudimentäre Organe aus der Vorzeit. Eine spätere Hand habe aber die Ausdeutung auch der unpassenden Züge — d. i. der Röhren — beigefügt [49]).

Aber sollte wirklich der Prophet oder Gott für den Propheten ein Bild benutzt haben, das im wesentlichsten Zuge nicht stimmte? Sahen wir nicht schon vorher, dass gerade der in mythologischen Vorbildern — soweit wir sie besitzen — nicht belegte Zug des Röhrenwerkes der für den Propheten originale und wesentliche sein muss? Dass wir aber eine solche nicht belegte Vorstellung eigens zu dem Zweck statuieren sollten, wäre doch methodisch nicht richtig.

Dagegen lernten wir bereits ein der babylonischen Mythologie entnommenes Bild kennen, das gerade umgekehrt die Unterordnung der zwei Lebensspender (das eine Mal als Bäume, das andere Mal als Götter dargestellt) unter den Himmelsgott zeigte und zugleich ihre Erscheinung als Bäume und als Personen: Tammuz und Giš-zi-da auf der einen und Giš-ti und Giš-zi-da auf der andern Seite als Lebensbäume, Fürbitter- und Wächterwesen am Himmelstor vor dem Angesicht des Himmelsherrn Anu. Dieses Bild legt nahe, in den sieben Lampen die sieben Augen Gottes zu sehen, das Symbol seiner Gegenwart, und die Ölbäume ihm unterzuordnen als solche, die auch nur von oben, von ihm her, Lebensöl vermitteln können. Der Leuchter wäre dann der Weltenbaum und in ihm Jahwe selbst, wie Hosea ihn in Baumgestalt geschaut hatte [50]). Aber was bedeutete dann

---

[49]) So Nowack, Die kleinen Propheten, 1922, 3. Aufl., S. 346 zu V. 12 zu den Olivenzweigen, ähnlich aber auch Haller, Sellin u. a., während Weber, Bibelkunde des A. T., 2. Halbband, 1935, S. 204, einfach nur die merkwürdige Tatsache konstatiert dass die Ölbäume für Jahwes Tat oder Wirkung Öl spenden, und folgert: »ein etwas schwieriger Gedanke!«

[50]) Hosea 14, 9.

der Ölbehälter? Müssen Jahwes Augen gespeist werden? Diese Frage blieb bei der ausschliesslichen Deutung des Leuchters auf Jahwe unbeantwortet.

### c) Die Deutung auf den Kultus.

Wir kommen erst weiter, wenn wir nach einer dritten Deutung suchen und auf den Leuchter als Kultsymbol zurückgehen. Wir sahen schon: es ist unrichtig, wenn die meisten diesen Weg abweisen, weil erst der Leuchter des zweiten Tempels siebenarmig war, der salomonische Tempel dagegen zehn Leuchter führte. Wesentlich war, dass Sacharja die Rolle oder Funktion des Leuchters, der jede Nacht im Tempel angezündet wurde, vor Augen hatte. Weltennacht war es ja auch in den Visionen Sacharjas, und dieselben spielten im himmlischen Heiligtum. Möglich ist, dass dem Propheten aus babylonischen Vorbildern oder auf Grund religionsgeschichtlicher Vorstellungen, die sich damals im alten Orient durchsetzten, der Leuchter in Gestalt der sieben Lampen vorschwebte ebenso wie den Gründern und Ausstattern des zweiten Tempels. Möglich ist aber auch, dass seine Gottschau ihm den Weltallherrn in der Siebenzahl nahelegte. Genug, es schwebte ihm ein Kultsymbol vor, dessen tiefster Sinn das Symbol des Allgottes und seiner Allgegenwart war.

Was bedeutet dann der Leuchter? Er ist das Symbol des Kultes. Zweck und Sinn des Kultes ist — von der einen Seite gesehen — das Erscheinen der Gemeinde vor dem Angesicht, d. i. vor den Augen, Gottes und — von der andern Seite gesehen — die Anwesenheit Gottes innerhalb seiner Gemeinde, das Kommen Gottes zu seinem Volk im Tempel. So ist der Kult Schnittpunkt oder -fläche zwischen Gott und Welt, Stehen der Gemeinde vor Gott, Anwesenheit Gottes in der Welt. Erst in abgeleitetem Sinn — d. h. weil sie kultfähig sind, d. h. den Zugang zu Gott haben — sind Gemeinde und deren einzelne Glieder Leuchter und Lichtträger in der Nacht der Welt (so bei Jesus wie bei Johannes und Paulus). Weil sie vor dem Angesicht Gottes stehen, sieht er durch sie hindurch in die Welt. Off. Joh.

macht das deutlich [51]). Dort wandelt der Herr zwischen den sieben Leuchtern, und sie brennen vor Gottes Angesicht. In abgeleitetem Sinn sind daher die Gemeinden gleich sieben Lampen. So ist der Leuchter mit den sieben Lampen Darstellung des Kultes, der von der Geminde aufsteigt und hinter dem doch der Allherr selber steht.

Dieser Kult, der durch den Tempelbau neu begründet wird, soll aber nicht von Menschen ins Leben gerufen, mit menschlichen Mitteln im Gang erhalten werden, sondern durch Gottes Macht, und zwar durch seinen Geist. Damit sind wir auf die Bedeutung der Röhren als auf das entscheidende Moment der Vision geführt worden. Ja noch weiter: durch Gottes Geist soll nicht nur der Kult selbst, die Anbetung, sondern auch die äussere Organisierung der neuen Kultgemeinde und des neuen Kultortes (d. i. der Tempelbau) durch Serubabel ins Werk gesetzt werden. Das Öl zu diesem Leuchter — Leben und Kraft zu diesem Kultus — strömt unsichtbar, unaufhörlich und unaufhaltsam von oben aus dem geheimnisvollen Behälter, aus himmlischer Quelle, aus Gott.

Das ist ein anderer Kult als derjenige. den die Propheten je und je als Menschenwerk und menschliche Leistung bekämpft haben. Es ist ein Kult, der dem neutestamentlichen »Leiturgein« entspricht, d. h. der Gottes Werk ist und in Gott geschieht. Das ist eine Kultgemeinde, die Gottes Bau ist und in der Gottes Gegenwart und sein Leben pulsieren. In den Führern und Häuptern dieser Kultgemeinde steht die Gemeinde selbst ölgesalbt, geistbevollmächtigt vor dem Herrn der Welt.

## III. Theologische Deutung.

### 1. Die Botschaft der Vision.

Zwischen der ersten Vision, die den Weltsonnenuntergang, und der letzten, die den Sonnenaufgang, der ersten, die die anbrechende, und der letzten, die die vergehende

---

[51]) Off. 1, 12 ff. u. 2, 1.

Weltennacht darstellt, bildet das fünfte Gesicht die Mitte, den Tiefpunkt und den Höhepunkt in der Reihe der Nachtgesichte: den Tiefpunkt, indem sie d a s Nachtgesicht par excellence, Mitternacht, und den Höhepunkt, indem sie den Gipfel der Herrlichkeit und Grösse Gottes und seiner Verherrlichung in Gemeinde und Heilsgeschichte entfaltet. Schon das Bild ist ganz Majestät: Nacht; durch den dunklen Nachthimmel flammen sieben Feuerbrände, wie aus einer andern Welt in diese hindurchbrechend wie sieben feurige Augen, unergründlich und unentrinnbar. Zurücktretend hinter den Lampen die Konturen des Leuchters, der sie trägt, ganz von Gold und doch in ihrer Pracht dunkler als die Flammen; und zu beiden Seiten — von den Feuerflammen beschienen — geheimnisvoll die beiden Baumkronen. Das Bild drängt uns förmlich die Frage nach dem Sinn auf. Das Wort des Engels ist Staunen und Befremden darüber, dass das priesterliche Auge den Sinn des Bildes nicht unmittelbar erfasst. Das Bild muss also unmittelbar aus seinem Leben genommen, seinen Anschauungsformen angepasst sein (4, 5. 13).

Beim Blick in die zwei nächtlichen Bäume steht es vor Sacharja auf wie heiliges Tor, Eingang in den Himmel, oder wie der Blick durch das Tor ins Innerste des Himmels, d. h. ins Paradies, das dort aufgehoben sich befindet, in die Mitte des Paradiesesgartens, in der die zwei Paradiesesbäume der Erkenntnis und des Lebens stehen, zu denen der Weg jedem Sterblichen versagt ist. Und zwischen den Bäumen hindurch sieht das Auge ins Innerste des himmlischen Heiligtums, indem es auf den Leuchter stösst. Im Flammenschein der sieben Lampen steigt am schweigenden Nachthimmel, wo das Auge vorher nichts sah, das Bild eines grossen feierlichen Kultes auf. Und wiederum im Flammenschein der sieben Lampen blickt durch das Dunkel des Nachthimmels, wo vorher das Auge nichts als Weltennacht sah, die Allgegenwart des Herrn der Welt wie aus sieben feurigen Augen herein. Neu für das Auge des Juden und Priesters ist im Heiligtum die heilige Siebenzahl der Flammenreihe. Das All durchdringend, offenbart sich darin der

Gott, der in diesem Tempel angebetet wird und durch diesen Kultus seine Allgegenwart in die Welt hineinstrahlt. Das All im Verborgenen umfassend, zeichnet sich die Gestalt dessen ab, den niemand schauen kann, im Umriss seines Symboles, des Weltenbaumes, dessen Wurzeln in die Tiefe greifen, dessen Krone und dessen Zweige den Himmel tragen oder füllen.

Kultus steht vor dem Auge des Propheten auf; Kultus, der wirklich dem Allgott die Ehre gibt in ihm adäquater Sprache; Kultus, durch den wirklich der Allgott in diese Welt hineinsieht und -wirkt in Wort, Gebet und heiliger Handlung. Stellt solch ein Kultus eine gewaltige Aufgabe für ein neu zu begründendes Kirchenwesen? Oder liegt Verwirklichung solchen Kultes über alle Menschenkraft und alle menschlichen Möglichkeiten hinaus? Wird das Drängen der Aktivisten Jerusalems, werden alle politischen und kirchenpolitischen Pläne Serubabels davor nicht lächerlich? Werden alle Anstrengungen der Samaritaner — d. h. der Welt — diesen Kultus zu vernichten oder nicht zustandekommen zu lassen, die sieben Augen des Herrn der Welt zu blenden oder auszulöschen, davor nicht lächerlich, — der ganze Berg vor Serubabel zur Ebene?

Noch ein Blick auf das nächtliche Bild. Das Seltsamste an diesm Leuchter ist: von jeder Lampe, von ihrer Siebenzahl kommend, streben geheimnisvoll Röhren nach dem Hintergrunde des Nachthimmels, nach der Mitte zu. Und von den Bäumen zu beiden Seiten kommend, streben ebenso geheimnisvoll Röhren nach demselben Hintergrunde des Nachthimmels, nach der Mitte zu. Zielstrebig streben sie alle nach einem gemeinsamen himmlischen Quell, dem Ölbehälter, der in dunklem Golde über dem Leuchter erstrahlt. Aus diesem Mittelpunkt strömt unaufhörlich durch die Röhren – wie Blut durch die Adern eines lebendigen Organismus pulst — goldenes Öl, Lebenssaft, Träger himmlischen Lebens, d. h. des heiligen Geistes, still, stetig und unaufhaltsam. Was bedeutet das? Diesem Leuchter füllen nicht Priester- oder sonst Menschenhände das Öl nach. Es

strömt ihm unaufhörlich zu aus himmlischer Quelle. Diesen Kultus bringen nicht menschliche Hände in Gang, erhalten nicht menschliche Anstrengungen am Leben, sondern Gottes Geist, Gottes Gegenwart in seinem Geist ist der stille, unaufhörliche und unaufhaltsame Blutkreislauf des Lebens, der diesen Kultus schafft und erhält. Die Herrlichkeit des Herrn der Welt leuchtet durch ihn herein. Darum kann sein Licht nicht gedämpft werden, sondern durchdringt die ganze Welt. Nicht der Menschen, sondern Gottes Werk ist er. Darum verlischt er nicht und muss nicht immer wieder angezündet werden, sondern dauert in Ewigkeit.

Von derselben Lebenskraft gespeist, stehen die Lebensbäume zu beiden Seiten da. Was bedeuten sie? Träger der dem Menschen vorenthaltenen Eigenschaften Gottes, Erkenntnis und Leben, Spender seiner Gaben im Innersten des Paradieses, das kein Sterblicher betritt. So musste der Prophet auf den ersten Blick denken. Der Engel zeigt ihm aber in diesen selben Himmelsbäumen menschliche Gestalten, die Führer der menschlichen Gemeinde Israels, Priester und Statthalter. Bevollmächtigt und begabt mit Gottes ewigem Lebensgeist, stehen sie als Vertreter der Gemeinde vor Gottes Angesicht. Der Träger des fürbittenden und lehrenden Amtes — der Priester — und der Träger des leitenden und regierenden Amtes innerhalb der Gemeinde — der König oder Statthalter: beide in gleicher Vollmacht, beide in gleicher Bindung an Gott und Verbindung mit dem verborgenen Quell göttlichen Lebens. Beide Ämter — das priesterliche und kirchenregimentliche — gleich geistlich, gleich göttlich, gleich der Vollmacht des Geistes bedürftig, gleich durch die Vollmacht des Geistes getragen. So soll es das Wesen der Gemeinde des neuen Tempels sein. Es ist ernste Warnung an die Aktivisten, nicht durch Geld, Politik, Revolution und tote Organisation sich an diesem neuen Bau zu versündigen wie an einem menschlichen Werk. Es ist gleichzeitig wunderbar tröstliche Ermutigung an die Verzagten angesichts des grossen Berges von Schwierigkeiten und Widerständen, die der Verwirklichung solchen Kultes entgegenstehen.

## 2. Praktische Schlussfolgerungen.

Aus der Deutung des Gesichts ergeben sich weittragende Folgerungen für Weltanschauung und Lebensauffassung.

### A. Die Bedeutung des Kultes.

a) Im Kult der Gemeinde ist der Gott des Alls gegenwärtig. — Unsere Zeit ist erfüllt von verschiedenen Abstufungen der Säkularisierungen des Glaubens. Man spricht von einem Gott des ersten Artikels, dem Gott der Schöpfung, der Vitalität und der Geschichte, und von seiner natürlichen Offenbarung in Schöpfung, Blut und Geschichte; und nebenbei vom Gott des zweiten Artikels, dem Gott Jesu, der Gemeinde, der Kirchengeschichte und seiner Offenbarung im Wort. Man meint, diese zweite Form der Offenbarung nicht nötig zu haben, da man ja Gott in Schöpfung, Blut und Seele habe. Ja man wirft der Gemeinde des Wortes vor, sich vom Gott des ersten Artikels entfernt zu haben.

Diesen Gott des Alls, dessen Wirkungsbereich Schöpfung, Blut und Geschichte ist, stellt das alte Symbol des Weltenbaumes in seiner Naturhaftigkeit wunderbar dar, nur noch viel umfassender, allumschliessender, als moderner naturwissenschaftlicher oder geschichtlicher Monismus es vermögen. Der Schöpfungsbereich des Gottes, wie ihn der Weltenbaum symbolisiert, erfasst nicht nur Geschichte und Natur, Kultur und Blut, sondern greift durch dieses alles hindurch in die Tiefen des Dämonischen und der Vernichtung, in den Bereich der Chaosmächte und ihrer Finsterniswesen. Sein Schöpfungsbereich greift zugleich über dies alles hinaus in das Überirdische, Himmlische, Ewige, die Welt der Engel, der himmlischen Heerscharen, des Reiches Gottes. Das ist der Gott, von dem es heisst: »Ich Jahwe, und sonst ist nicht einer, der da bildet das Licht und erschafft die Finsternis, der da macht das Heil und erschafft das Böse. Ich bin Jahwe, der macht dieses alles«. (Jes. 45, 6b. 7).

Dieser Gott des Alls, den kein Auge sieht, kein menschliches Vermögen erfasst, keine menschliche Sozialform und

keine Volksseele in sich begreift — er steht mitten in diese Welt und ihre Sozialformen hineingestellt da, dieser Welt gegenwärtig innerhalb der »weltfremden« Gemeinde in ihrem Kult. Menschen, wenn sie den Urgrund ihrer Seele suchen, Völker, wenn sie nach der Herzader ihrer blutlichen Existenz graben, Naturforscher und Philosophen, wenn sie nach den Wurzeln des Seins forschen, haben ihn nur gegenwärtig in dem Kultus der Gemeinde. Völker und Erdteile, die die Gemeinde mit ihrem Kultus aus ihrer Mitte verlieren, verlieren seine Gegenwart in ihrer Mitte.

b) Im Kult der Gemeinde ist der Gott des Alls offenbar. — Bedeutete der Leuchter als Weltenbaum die verborgene Gegenwart des Allgottes, so seine sieben Lampen seine Offenbarung. Enthüllt blickt seine Herrlichkeit, die für die Welt bestimmt ist, durch den Kultus der Gemeinde, Wort und Sakrament, Gebet, Kulthandlung und Kultgemeinschaft in diese Welt wie durch sieben Augen. D. h.: die Gesamtheit alles Durchblicks seiner Herrlichkeit, aller Offenbarung, aller Klarheit und damit die Gesamtheit alles Lichtes — so sagt es die Siebenzahl — blickt nur durch den Kultus der Gemeinde in diese Welt. Ausserhalb des Lichtkreises dieses Kultes ist die Welt im Dunkeln, herrscht Weltennacht. Im Lichtkreis dieses Kultes ist das Angesicht Gottes zu finden, ist jegliche Frage des Sollens und Seins im unerbittlichen und darum so heilvollen Licht seiner Wahrheit zu sehen. So ist auf der einen Seite seine Offenbarung auf den Lichtkreis des Kultes der Gemeinde beschränkt, auf der andern Seite reicht aber das Licht dieser seiner Offenbarung im Kultus bis an die Enden der Erde. Denn durch Gebet, Wort und Sakrament dieses Kultes blicken die Feueraugen Jahwes, die die ganze Welt durchschweifen. Völker und Erdteile, in deren Mitte das Licht dieses Kultes verlischt, scheiden aus dem Gesichtskreis der gnädigen Augen Gottes aus und sinken zurück in die Weltennacht.

c) Im Kult der Gemeinde teilt der Gott des Alls sein Leben mit. — Aber er ist im Kultus nicht nur im Verborgenen gegenwärtig und im Wort offenbar, sondern in diesem Kult bricht auch der Strom seines Lebens in

diese Welt, und zwar haben wir die Fülle, die Gesamtheit allen Einströmens des Lebens und der himmlischen Kräfte des heiligen Geistes im Kult der Gemeinde. Das sagt die Siebenzahl der Röhren. Hier ist Einbruch direkt von oben. Hier ist Verbindung, die nicht abreisst. Hier ist Strömen, das nicht aufhört. Hier ist organischer Kreislauf des Blutes und des Lebens zwischen Welt und Weltengrund, Allherr, Schöpfer, Geist.

Ist dem so, dann gewinnt der Kult für alle Handelnden und Schaffenden, für Menschen und Völker, für Beziehungen zwischen Menschen und Völkern, für alles persönliche, vitale und kulturelle Leben eine unersetzliche Bedeutung. Ohne diesen Kult gibt es für ein Volk keine Verbindung mit dem Leben des Schöpfers und daher den ewig rinnenden Quellen einer Erneuerung, die allein das Todesverhängnis aufhebt. Also ist der Tod, die absolute Nacht der Zustand eines Volkes, innerhalb dessen christliche Gemeinde mit ihrem Kult aufgehört hat zu existieren, oder eines Volkes, innerhalb dessen christliche Gemeinde noch existiert, das sich aber gegen diese Gemeinde abschliesst. Ja noch mehr: solches Volk kann sich gegen das im Kult der Gemeinde gegenwärtige Licht gar nicht abschliessen, denn Gottes sieben Augen lassen sich nicht verhängen. Sie sehen auch dann noch in das Volksleben hinein, denn sie durchschweifen die ganze Welt. Wo man sich aber gegen diesen Kult abschliesst, da nehmen diese Augen den Feuerglanz des Gerichts an. Und umgekehrt: ein Volk, innerhalb dessen es christliche Gemeinde mit ihrem Kult gibt, ein Volk und seine Führung, die sich selbst in die christliche Gemeinde hineinstellen oder die Gebiete des Volkslebens in den Lichtkreis und unter die Lichtwirkung des Kultes der Gemeinde stellen, solch Volk und seine Führung leben im Anschluss an den Blutkreislauf der Kräfte der unsichtbaren Welt, der Kräfte Gottes.

### B. Die Bedeutung der Träger des Kultes.

Wir müssen uns des religionsgeschichtlichen Befundes erinnern, um uns den Sinn der Bildersprache zu vergegen-

wärtigen: die Paradiesesspeise des Lebensbaumes, deren Genuss den Menschen durchs Schwert verwehrt ist; das Angesicht Gottes, das niemand sehen kann, dessen Zorn uns Mittlerwesen besänftigen müssen; das Tor zur Welt Gottes, an dem Wächterwesen stehen, die die heilige Grenze zwischen ihm und uns innehalten. Und nun hören wir, dass Menschen nicht nur über diese Grenze hinüberdürfen, sondern selbst zum Wächteramt an dieser Grenze, zu Torwächtern des Himmels berufen sind; dass sie nicht nur durch Fürbitte von Mittlerwesen Sühne erlangen, sondern selber vor Gottes Angesicht stehen dürfen als Mittler und Fürbitter; ja dass sie nicht nur in den Himmel eindringen, sondern selber Lebensbäume im Paradiese, Spender göttlicher Eigenschaften werden dürfen. Dunkel ist die Rolle der Ölbaumbüschel, aber soviel ist deutlich: die beiden Bäume lassen Goldöl sich ergiessen.

Also dreifachen Beruf haben die Glieder des Volkes Gottes, die Christen, als Träger des Kultes innerhalb ihres Volkes: Wächterberuf, Fürbitterberuf und Lebensträger- oder -spenderberuf. Wehe dem Volk, das in seiner Mitte der Wächter, Fürbitter und Lebensträger entbehrt!

Damit gewinnen diese Menschen, die Träger des Kultes innerhalb der Welt, eine ungeheure, eine über diese Welt hinausreichende, überweltliche und eschatologische Bedeutung und Verantwortung. Aber wiederum ist ihre Bedeutung keine selbständige, sondern eine abgeleitete. Nur in der Verbindung mit dem Quell allen Kultes, mit Gott, haben sie solche Bedeutung. Sie sind durch Röhren verbunden und gebunden an den himmlischen Ölbehälter. Ihre Kronen leuchten nur vom Widerschein der sieben Lampen der Augen Jahwes.

### C. Die Bedeutung der doppelten Ämter des Kultes.

Es ist lehrreich, aus Kap. 4 und 3 zu entnehmen, was alles zu diesem Kultus gehört. Dazu gehört des Hohenpriesters Josua Stehen vor Gott gegen den Satan in Fürbitte für sein Volk um Versöhnung. Es ist nicht genannt, aber selbst-

verständlich ist wohl auch die alte priesterliche Funktion der Thora-Erteilung und damit der Lehre darin inbegriffen. Zum Kultus gehört nach der Leuchtervision auch der Tempelbau, die Aufrichtung der vier Wände des Gotteshauses, und ebenso die Organisierung der neuen Tempelgemeinde, das ganze Amt der Verwaltung und der Kirchenregierung für das Volk des Alten Bundes. (Das Volk des Alten Bundes entspricht nicht dem, was wir »Volk« nennen in irgend einer Form der irdischen Volkstümer, sondern dem, was wir »Kirchenvolk« nennen. Darum entspricht das Amt der Volksregierung im Alten Bunde nicht dem Amt unserer Staatsregierung, sondern demjenigen unserer Kirchenregierungen).

Dieses Amt führt Serubabel nicht, weil er — von der persischen Regierung zum Statthalter eingesetzt — über die weltliche Macht verfügt und das Aufsichtsrecht des Staates hat, sondern weil er selbst aus Davids Stamm, Glied der Gottesgemeinde und Vorläufer des Messias ist und als solcher — ebenso wie der Hohepriester — bevollmächtigt durch Gottes Geist. Sein Amt des Kirchenbaues und der Regierung ist ebenso wie das Josuas, des Priesters, geistliches Amt, und bei Ausübung und Verwaltung desselben sind ihm weltliche Mittel des Zwanges, der Gewalt und der Politik, die Werkzeuge des Menschengeistes und der Menschenkraft, (die er als persischer Statthalter wohl anwenden durfte und sollte), aufs strengste verboten. Die Ausübung dieses scheinbar bloss bautechnischen und administrativen Amtes liegt im Bereich der himmlischen Röhrenleitung, und ihre Kraft ist der stille Pulsschlag der überirdischen, eschatologischen Macht des Geistes, desselben Geistes, der durch die Propheten gesprochen und sich im Kultus offenbart hat.

Wie absonderlich klingt solche Auffassung in unsern Ohren, die sich durch bald ein halbes Jahrtausend gewöhnt haben, nur e i n geistliches Amt — das des Wortes und des Priestertums — zu kennen und Verwaltung, Kirchenregierung, Organisation — von dem Geistlichen abgetrennt — entweder der Hand des Staates zu übergeben oder aber selbst nach weltlichen vernünftigen, geld- oder machtpolitischen Gesichtspunkten innerhalb der Kirche zu handhaben.

Ja die Säkularisation hat sogar über die Preisgabe des geistlichen Amtes der Kirchenregierung hinausgegriffen und auch das Amt des Wortes und des Priestertums ergriffen, indem die gesamte Ausbildung der Diener am Wort und am Altar in die Hand des Staates überging oder aber von der Kirche selbst von intellektuellen Gesichtspunkten aus geregelt wurde oder nach Masstäben menschlicher Führerauslese geregelt werden soll.

Demgegenüber zeigt uns das fünfte Nachtgesicht das Amt des Altars und darüber hinaus das ganze Amt der äusseren Organisation des Gotteshauses, das Amt der Verwaltung in der Kirche, als geistliches Amt, unabtrennbar vom heiligen Geist und seiner Vollmacht. Das ist in gleicher Weise Gericht für die Vertreter des Staatskirchentums wie für eine Wortorthodoxie, für die der heilige Geist nicht mehr reale Macht, sondern bloss ein Begriff oder ein zweiter Name für das geschriebene Wort geworden war. Nur wo dies Amt, das den Bau an den äusseren Mauern des neuen Tempels verwaltet, in Verbindung mit der himmlischen Röhrenleitung steht, nur dort gilt die Verheissung: »Wer bist du, grosser Berg? Vor Serubabel zur Ebene!«, gleichviel welche inneren oder äusseren Schwierigkeiten dieser Berg symbolisiert: ob er die Weltmacht des Nordens von damals oder jedwede Weltmacht von heute, den Neid der samaritanischen Halbbrüder von damals oder Streit und Auseinandersetzung mit Mischreligion und illegitimer Kirche von heute darstellt. Falls die Verbindung mit der himmlischen Röhrenleitung nicht vorhanden ist, kehrt sich das Bild um. Die Kirche wird vor dem grossen Berge zur Ebene. Der Berg walzt sie mit ihrem toten Kultus, ihrer äusseren Organisation und ihrer leeren Form zu ebener Erde.

### 3. Christologische Blickrichtung.

Nun könnte man den gemachten Darlegungen entgegenhalten, solch geistgebundenes Doppelamt gälte nur für das theokratisch regierte Judenvolk, nicht aber für die andern Völker und ihr Verhältnis zur Kirche und die Kirchen innerhalb derselben. Es galt vielleicht nur für die Zeit des Alten

und gilt nicht mehr für die Zeit des Neuen Bundes, in der auch die schöpfungsmässigen Ordnungen wieder geheiligt, das göttliche Amt des Staates auch ausserhalb des auserwählten Volkes wieder entdeckt worden ist. Dem ist zu antworten:

a) Die ganze Leuchtervision ist Schau eines neuen Kultes, so wie der neue Tempel, den Serubabel erbaut, der Tempel des anbrechenden Gottesreiches, der Tempel der Ankunft des Messias, das Angeld des neutestamentlichen Tempels aus lebendigen Steinen ist. Dieser Tempel und sein Kult ist Vorbedingung und Beginn des Anbruchs des neuen Äons.

b) Von dem einen der beiden Träger dieses Kultes wird gesagt, dass er mit seinen Genossen ein Mann des Vorzeichens sei (3, 8). Mit demselben Recht kann man das auch vom andern Träger dieses Kultes sagen [52]). So ist dieses Gesicht mit der sich daraus ergebenden Bedeutung für den Kult, seine Träger und seine Ämter nicht mit Unrecht vom N. T. an vielen Stellen aufgenommen und auf die neutestamentliche Gemeinde gedeutet worden [53]). Die Blickrichtung des Gesichts ist messianologisch und damit christologisch. Der neue Tempel, der neue Kult, die neue Gemeinde hat solche Bedeutung und solche Vollmacht nicht von sich, sondern weil sie auf den Semach — d. h. auf Christus — weist, in dem alles, was in dem Gesicht geschaut ist, Erfüllung wird: Anwesenheit, Offenbarung und Krafteinbruch Gottes und die Fähigkeit der Gemeinde, vor Gottes Angesicht zu erscheinen und zu stehen, Zutritt im Himmel für das Amt des Altars und Vollmacht aus dem Himmel für das Amt der Verwaltung und Kirchenre-

[52]) Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil, 1916, S. 48 (anders S. 41/42); Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, 1890, S. 148; Keil, Biblischer Kommentar über die zwölf Propheten, 1873, S. 555 ff. und 585 ff.; Orelli, Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, S. 372 und 380.

[53]) Vgl. Off. 1, 12 ff.; 5, 6; 11, 4; und dazu vgl. Mt. 5, 14; Off. 1, 20; Luk. 12, 35; Phil. 2, 15.

gierung, die beide in einer Person in ihm vereinigt sind, von dessen Fülle die Gemeinde ihre Ämter empfängt und verwaltet. So wird die alte Deutung Delitzsch' und Keils [54]) zu Sach. 6, 9—15 (im spez. V. 13) wieder aktuell.

c) In besonderer Weise werden Josua und Serubabel mit ihren Ämtern als Gestalten des Vorzeichens, die auf den Semach weisen, charakterisiert und in ihrer Bedeutung für die Verwirklichung des neuen Kultes gekennzeichnet durch ihre Beziehung zu dem einen Stein in seiner dreifachen Bedeutung: als Stein, der Freispruch, Rechtfertigung und dadurch Sühne für das Land bedeutet; dann als Stein, der als Besitzurkunde das Land dem Herrschaftsanspruch des Vertreters Gottes überliefert; endlich als Stein, der als Schlusstein den Tempel zusammenhält. Josua, der Träger des Priesteramtes, darf vor diesem Stein stehen als Hüter, Serubabel darf diesen Stein hinaustragen als Bevollmächtigter, und schliesslich soll der Stein in den Tempel eingefügt werden als Haupt- oder Schlusstein, der das ganze Gebäude zusammenhält. Und sowohl in seiner rechtfertigenden als in seiner besitzverleihenden Kraft trägt er die sieben Augen — d. i. die Gegenwart — Gottes in sich. Er ist Sitz der Gegenwart des Allherrn auf dieser Erde. So können wir erfüllungsgeschichtlich sagen: dieser Stein ist Christus oder ein Symbol für Christus gleich jenem Schlusstein aus Jesaja, den Jesus selber, Paulus und Petrus auf Christus deuten [55]).

Aber nicht nur erfüllungsgeschichtlich lässt sich das sagen, sondern auch aus dem Text selbst geht es hervor; denn die Eingravierung auf diesem Stein, mit der die Sühnung des Landes einsetzen soll, kann wohl nur die Eingravierung des Namens des Semach, des Sprosses, d. h. des Christus

---

[54]) Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, 1890, S. 148/149, ebenso Keil und Orelli.

[55]) Jes. 28, 16; Ps. 118, 22; Mt. 21, 42; Mk. 12, 10; Luk. 26, 17; Acta 4, 11; 1. Petr. 2, 6. 7.

sein. (Ähnlich in der Off. Joh. der neue Name, den niemand kennt, denn der ihn empfängt, auf dem weissen Stein) [56]).

So hat der Apokalyptiker in dem Stein mit seinen sieben Augen Jahwes, die die Welt durchschweifen (Sach. 4, 10b), das Lamm Gottes erkannt mit seinen sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes sind, die in die ganze Welt ausgesandt werden (Off. 5, 6). Also Christus ist die Erfüllung, auf die der Stein mit seinen sieben Augen und der Leuchter mit seinen sieben Lampen als Urbilder hinweisen. Er ist Inhalt und Verwirklichung der Allgegenwart, Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes im Kultus seines Volkes. In seinem Erdenleben, seiner Höllen- und Himmelfahrt haben wir auch Verwirklichung seines das All umschliessenden und dessen drei Sphären umgreifenden Anspruches, der sich im Symbol des Weltenbaumes ausdrückt.

Der neue Tempel, der neue Kult, die Träger und die beiben Ämter dieses Kultes haben ihre Bedeutung nicht vom Alten, sondern vom Neuen Bunde. J o s u a hat seine Bedeutung der Fürsprache und Sühne, weil er Wächter vor dem Stein ist, durch den Gott dem Lande die Rechtfertigung gibt, d. h. weil er vor Christus steht und Zeuge Jesu ist. S e r u b a b e l hat seine Bedeutung nur dadurch, dass er Träger des Steines ist, dass ihm durch diesen Stein die Herrschaftsansprüche im Reiche Davids übertragen sind — durch Christus. T e m p e l u n d K u l t, den beide mit ihren Ämtern bauen und vollziehen, kommt zur Vollendung durch eben diesen Stein, der der Scheitelstein ist — durch Christus. So ist die ganze Blickrichtung der Vision christologisch. Das ist erhärtet 1) dadurch, dass der Bau des neuen Tempels der Anbruch der Gottesherrschaft sein soll, 2) dadurch, dass Josua und Serubabel Männer des Vorzeichens sind, die auf den Semach weisen, 3) dadurch, dass all ihr Tun seine Vollmacht empfängt durch den Stein mit den sieben Augen und der Eingravierung auf demselben.

Die christologischen Aussagen des A. T. sind vielfacher Art. Erstens schwingt in der Geschichte des Gottesvolkes

---

[56]) Off. 2, 17.

Alten Bundes derselbe Rhythmus wie in der Geschichte des Gottesvolkes Neuen Bundes, wie schliesslich auch am reinsten im Leben des Erlösers. So haben der Herr selber, Stephanus, Paulus und Luther die Leiden der Gottesmenschen von Abel bis Christus und bis auf die Märtyrer unserer Tage verstanden. — Zweitens werden auf den Gipfeln der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes Männer wie Abraham, Juda, Joseph, Moses, Elias usw. Männer des Vorzeichens, d. h. sie geben einen Widerschein vom kommenden Messias und der Kommende leuchtet durch ihre Gestalt hindurch. Sie werden Zeugen eines Übermenschlichen, Göttlichen; so auch Serubabel und Josua. — Drittens ist das A. T. erfüllt von Weissagungen, die ein neues Gottesverhältnis und eine neue Schicksalslage verkündigen, die erfüllungsgeschichtlich in Christus Wirklichkeit geworden ist; so die Vision vom Leuchter. — Viertens ist das A. T. erfüllt von Urbildern voll geheimnisvoller Bedeutung wie der Stein zu Beth-El usw., die auf Christus weisen; so hier der Stein in seiner dreifachen Bedeutung. — Endlich kennt das A. T. direkte Weissagung der Person des Kommenden wie im Judaspruch, bei Jesaja, Micha usw.; so der Semach Sacharjas. So ist auch unser Sacharja-Kapitel mit allen Fasern wie ein Baum mit Ast, Blatt und Krone auf den Christus ausgerichtet.

# Die Unmöglichkeit einer Theologie des Alten Testaments.

*Rafael Gyllenberg.*

Auf den baltisch-nordischen Theologentagungen ist keine andere Frage so oft behandelt worden wie die der Stellung und Bedeutung der alttestamentlichen Wissenschaft innerhalb der gesamten Theologie. Schon die erste Tagung in Helsingfors befasste sich weithin mit diesem Gegenstand, und die letzte Tagung in Åbo war ausschliesslich dieser Frage gewidmet. So mag es gestattet sein, auch bei dieser Gelegenheit einige Gedanken zu diesem Thema zu bringen.

In den letzten Jahren haben sich mehrere Alttestamentler um eine Theologie des Alten Testaments bemüht: ich nenne Sellin, Eichrodt und Köhler. Diese Arbeiten sind in mancher Hinsicht ganz vorzügliche Leistungen. Trotz grosser Verschiedenheiten zeigen sie mehrere gemeinsame Merkmale. Zu diesen gehört, dass sie überhaupt keine wirkliche Theologie des Alten Testamentes bringen, sondern eine Darstellung der israelitisch-jüdischen Religion. Nur sind sie im Vergleich mit den etwas älteren religionsgeschichtlichen Darstellungen bestrebt, nicht so sehr die Entwicklungsgeschichte herauszuarbeiten, als vielmehr die grundlegenden Motive und wesentlichen Anschauungen scharf zu erfassen. Eine solche systematische Bearbeitung des alttestamentlichen Stoffes ist bedeutsam und unerlässlich, biblische Theologie des Alten Testaments ist sie aber noch nicht.

Will man aber wissen, was mit biblischer Theologie gemeint ist, so muss man vom Neuen Testament ausgehen. Auch die neutestamentliche Wissenschaft ist in grossem Umfange Sprachwissenschaft, Literatur- und Religionsge-

schichte. Auf diesen Gebieten ist sie von der allgemeinen Sprach-, Literatur- und Religionswissenschaft nicht unterschieden. Aber als Theologie ist sie von einem andern Variabelen als den Fortschritten unseres Wissens von der Antike abhängig. Als Theologie ist die neutestamentliche Wissenschaft Auslegung religiöser Texte, denen der Ausleger nicht objektiv gegenüber steht, weil sein eigenes religiöses Leben, seine Existenz als Theologe, gerade von diesen Texten, die er auslegen soll, abhängig ist. Das Wort, das er selbst begreifen und andern begreiflich machen soll, ergreift ihn und zwingt ihn zu einer fortgesetzten Umwertung seines eigenen Lebens. Er wird mit dem Text nie fertig, weil der Text nie mit ihm fertig wird. Er kann eine völlig objektive Position nicht erreichen, sondern ist in seiner Auslegung immer subjektiv und atheoretisch von seinem Text beeinflusst. Darum gibt es keine endgültige Theologie, auch keine endgültige Theologie des Neuen Testaments. Eine jede kirchlich-theologische Darstellung der neutestamentlichen Botschaft von Jesus Christus ist existenziell von dieser lebendigen Botschaft beeinflusst und bestimmt. Es ist vielleicht unmöglich, diesen atheoretischen Einfluss genau zu umschreiben. Er ist aber da, und dieses unfeststellbare Etwas unterscheidet die neutestamentliche Theologie von der neutestamentlichen Religionsgeschichte.

Einen solchen Unterschied kann man aber auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft nicht machen. In dieser Hinsicht hat die Spezialisierung und — Parallelisierung der beiden Exegesen zu verhängnisvollen Irrtümern geführt. Einer von diesen ist gerade der, dass es eine alttestamentliche T h e o l o g i e geben könne. Das isolierte Alte Testament ohne das Neue Testament ist kein Wort Gottes für uns oder zu uns. Die alttestamentliche Wissenschaft hat sich aber gerade mit diesem isolierten Alten Testament zu beschäftigen. Darum kommt sie auch nicht weg von ihrer objektiven Haltung ihrem Stoff gegenüber. Die alttestamentliche Wissenschaft ist und bleibt Sprachwissenschaft, Archäologie, Geschichte, Literaturgeschichte, Religionsgeschichte. In der Hinsicht ist sie keine Theologie.

Aber gerade in dieser Beschränkung ist sie die Grundlage aller Theologie.

Man braucht nicht viele Worte, um das zu zeigen. Jeder Neutestamentler weiss, in welchem Masse das Geistesleben und die Gedanken der neutestamentlichen Menschen vom alttestamentlichen Erbe abhängig sind. Überall spielt das Alte Testament hinein. Man lernt die Menschen der Evangelien und Briefe nur durch das Alte Testament kennen. Wie sie gedacht und gefühlt haben, versteht man erst, wenn man dem altisraelitischen Menschen im Alten Testament begegnet ist. Die neutestamentliche Frömmigkeit und Religion erschliesst sich nur dem Kenner der Propheten und Schriftgelehrten. Aber gerade, um das alles kennen zu lernen, muss man sich in das untheologisch aufgefasste hebräische Alte Testament vertiefen. Da hilft die christlich gedeutete Septuaginta sehr wenig. Nur die rein wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Alten Testament schafft die notwendige Voraussetzung für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, wenn diese noch den Anspruch erheben will, Wissenschaft zu sein.

In dieser theologischen Auslegung des Neuen Testaments hat paradoxer Weise auch die theologische Deutung des Alten Testaments ihren gesicherten Platz, aber auch nur hier. So unerlässlich die Vertrautheit mit dem Alten Testament für eine richtige Auffassung der neutestamentlichen Christusbotschaft auch sein mag, so können wir diese Botschaft selbst nie aus dem isolierten Alten Testament herauslesen. Das in Christus dargebotene Heil ist eine neue Tat Gottes. Das ganze Neue Testament zeigt uns deutlich die Schwierigkeiten, mit denen die ersten Christen ringen mussten, weil sie die Verbindung mit der Offenbarung im Alten Testament noch behaupten wollten. Sie konnten diese Offenbarung nicht preisgeben, und sie haben die Verbindung gefunden. Es steht mit ihnen allen wie mit Paulus. Erst wenn er für ein Ereignis in der Gegenwart den Schriftbeweis bringen kann, scheint es ihm heilsgeschichtlich gesichert und damit auch verständlich und begreiflich. Den Schriftbeweis würde er aber nie in dem Alten Testament

gefunden haben, wenn er es nicht im Licht des neuen Lebens und des neuen Heils in Christus gelesen hätte. Christus ist die Erfüllung, Vollendung und Krönung, damit auch die Aufhebung des Gesetzes, d. h. der alttestamentlichen Heilsgeschichte, aber er ist nicht der Ertrag dieser Geschichte.

Weil Christus also als das ganz Neue in der Heilsgeschichte und in der Weltgeschichte dasteht, gibt es eben vor Christus keine »Christusbezogenheit des Alten Testaments«. Im Neuen Testament ist gerade umgekehrt von Anfang an alles auf Christus bezogen. Und weil die ersten Christen ausgesprochen alttestamentliche Leute waren, haben sie auch ihr heiliges Buch zu Christus in Beziehung gebracht und aufgedeckt, was früher nicht gesehen werden konnte, dass die Heilsgeschichte des alttestamentlichen Volkes auf Christus hinzielt.

Damit ist aber gesagt, dass die Christusbezogenheit des Alten Testaments in die neutestamentliche Theologie hineingehört. Es gibt eine alttestamentliche Theologie nur als einen integrierenden Teil der neutestamentlichen Theologie. Es ist ein unwissenschaftliches, ungeschichtliches, aber auch religiös verkehrtes Unternehmen, wenn man sich eine auf Christus abzielende Heilsgeschichte von unten aufbauen will. Das ist es aber gerade, was jede alttestamentliche »Theologie« versuchen muss. Darum entstehen auch solche Undinge, wie die Bücher von W. Vischer und ähnliche. Es ist also unstatthaft, Christus in das hebräische Alte Testament hineinzutragen. Ebensowenig kann man ihn daraus herauslesen, weil er nie darin gewesen ist. Er bleibt ausserhalb des Bereiches der alttestamentlichen Wissenschaft, und der Alttestamentler kann und darf keine alttestamentliche Theologie schreiben.

Nichtsdestoweniger gibt es eine biblische Theologie, in die auch das Alte Testament hineingehört. Aber diese biblische Theologie ist die Theologie des Neuen Testaments. In dieser Hinsicht war es ein Unglück, dass die beiden Auslegungsdisziplinen von einander getrennt wurden, auch wenn es mit Rücksicht auf die Anforderungen der spezialisierten

Wissenschaften, wie etwa schon der Bewältigung des sprachlichen und sachlichen Materials unvermeidlich war. Diese Trennung hat aber irrige Anschauungen von der völligen Gleichartigkeit der beiden Exegesen gezeugt und dazu beigetragen, die wesentlichen Unterschiede zu verdekken. Das Problem des Alten Testaments, das in der letzten Zeit eine so grosse Rolle gespielt hat, ist in grossem Masse aus dem Umstande abzuleiten, dass man aus der Gleichheit der zwei Lehrstühle auf die grundsätzliche innere Gleichheit und Parallelität der von ihnen vertretenen Stoffe geschlossen hat. Von dieser Auffassung gilt es wegzukommen. In welcher Weise das geschehen mag, ist oben angedeutet worden. Man sieht den Weg und findet die Lösung des Problems des Alten Testaments sofort, wenn man die zwei Exegesen nicht mehr als getrennte Fächer betrachtet, sondern den Ausgangspunkt dort sucht, wo ihre Gegenstände geschichtlich und sachlich ineinanderliegen.

---

Obige Darlegung ist geschrieben worden als Ersatz für eine alttestamentliche Spezialuntersuchung, zu der mir die Zeit mangelte. Vielleicht ist sie aber doch einigermassen auf ihren richtigen Platz geraten in der Gedenkschrift für den Forscher, der seine Kraft gerade dem letzten Propheten des Alten Testaments gewidmet hat, dessen Worte dann wieder das älteste Evangelium eröffnen.

# Die »Schrift«-Prophetie.

## Ein historisches und hermeneutisches Problem.

*Ivar Hylander.*

I.

Für die ältere, traditionsgebundene Exegese war mit dem Begriff »Prophet« der eines Literaten mitgedacht. »Die Propheten« lautete schon die Überschrift des zweiten Hauptstückes des Kanons; ihre Gestalten wurden als Garanten, sogar bisweilen als Verfasser dieser Bibelbücher betrachtet und somit war die Frage nach der Schriftprophetie gar kein ernstes Problem. Der Gesichtspunkt war übrigens ausreichend. Der erste in der Reihe der Propheten war der Tradition gemäss der grundlegende Schöpfer der israelitischen Literatur: Moses und die Tora als Schrift gehörten zusammen. Wenn nun Amos und die Anderen anfingen, sich des bleibenden Wortes zu bedienen, so waren sie auch in dieser Hinsicht seine Nachfolger. Sie waren keine Anfänger, sondern Fortsetzer, nicht Produzenten, sondern Reproduzenten eines gegebenen religiösen Inhalts.

Durch die methodische Traditionsprüfung, vor allem die der historischen Schule, wurde diese Gesamtauffassung umgestossen. Es hatte dabei wenig zu bedeuten, dass die Propheten weithin nach abendländischen und literarischen Kategorien gemessen wurden; denn jetzt kam die neuschöpfende religiöse Tat der Propheten so stark an den Tag, dass man wie mit neuen Augen auch an ihre Botschaft herantrat. Diese wurde wohl als Schrift gelesen, aber kaum als verbum scriptum in der ersten Linie betrachtet, nicht als ein zu Hause ausgeklügeltes Wort, sondern als ein vor

allem — und vor Allen — verkündetes Wort. Wort und Tat werden Wechselbegriffe. Eben darum das Interesse, den »echten« Kern der Prophetenschriften herauszuarbeiten; von nun an schied man zwischen Propheten und Schriften. Der Prophet war Mann des Geistes, des lebendigen Wortes, die Schrift dagegen war wohl Hüter der vererbten Kleinodien, als ein Ganzes aber Buchstabe, Merkmal des stagnierenden Lebens, Wahrzeichen des gehemmten, gebundenen oder gar erloschenen Geistes.

Die Erweiterung des geschichtlichen Blickfeldes, die Vertiefung der psychologischen Betrachtung durch die Forscher der »religionsgeschichtlichen« Schule (es sei nur an Gunkel und Hölscher erinnert) sind wissenschaftsgeschichtliche Erscheinungen, die zunächst zur völligen Auswirkung dieser Gegensätzlichkeit beigetragen haben. Aber auch neue, zum guten Teil nivellierende Momente kamen hinzu. Die Propheten, die seit den Tagen Wellhausens und Duhms als die grossen Individualisten dastanden, als Vorkämpfer eines noch aktuellen Geisteskampfes, wurden wesentlich orientalisiert, bzw. primitivisiert. Dass sie dadurch aber auch dem geschichtlichen und psychologischen Verständnis näher gebracht wurden, kann kaum in Frage gestellt werden. Manches in ihrem Benehmen wurde jetzt zwar nicht »natürlicher«, wohl aber historisch verständlicher dargestellt; es wurde als Erscheinung ausserordentlicher Personen, Verhältnisse und Vorstellungen begreiflich. Aus dem Halbdunkel der Geschichte trat die Gestalt des Elia hervor, urwüchsig und grausam, eine personifizierte Feuerprobe inmitten des Volkes. Ihm folgte Elisa, ein Vater der Vaterlosen, ein Gottesmann mit Wundertaten, ein Verwalter der heilsamen Kunde. Neben ihnen sammelte sich eine Schar der Namenlosen, Glieder der Gilden, allmählich wohl in Obhut der Priester und Tempel genommen. Aus solchen Anfängen heraus waren auch die Propheten Israels zu verstehen — mit ihren drastischen Gebärden, mit ihrem impulsiven Gehalt, mit ihren unüberlegten Schimpf- und Scheltworten. So trat allmählich der kleine Mensch von neuem hinter das Wort. Dieser Mann aber mit seinem wir-

kungskräftigen Wort war kein Dolmetscher mehr der göttlichen Lehre, er war Empfänger einer ihm durch Visionen und Auditionen vermittelten Offenbarung des göttlichen Waltens hier und jetzt, hier im Volke, jetzt im eignen Leben.

Bedeutet dies eine neue Umbiegung, führt es in der jetzigen Debatte zu einer neuen Nüanzierung? Der Prophet steht da, und sein Rätsel ist seine Person. Aber er steht doch da — nur kraft seines Wortes. Und dies Wort ist nicht das Seinige. Es kommt von Gott her, ist ihm auf die Lippen gelegt, ins Ohr geflüstert. Warum? Um Gottes Tat zu vollbringen, um Gottes Gericht zu vollziehen, um Gottes neue Welt ins Dasein zu rufen. Die schriftlich erhaltenen Worte sind »Revelationen« (Lindblom), d. h. als gottgegeben und für Gottes Zwecke bestimmt, als Wort Gottes schlechthin empfangen und weitergeleitet. Nun haben zweifelsohne die alten Gottesmänner auch im Namen des Herrn der Heere gesprochen. Elia hat das tötende Wort als ein Henker Gottes ausgestossen. Elisa hat wohl Kranke geheilt, hat auch Leichtsinnige getötet — durch die Kraft eines Gotteswortes. Es kommt jedoch zweifelsohne ein Wandel zum Vorschein. Von Taten ist bei Amos sehr wenig die Rede, um so mehr vom Worte Gottes. Als Meister der dichterischen Worte steht Jesaja auf, wohl auch als Verkünder etwa mit den Namen seiner Söhne, vielmehr aber mit Worten der Ergriffenheit und der Inspiration. Ist Jeremia der erste Lyriker der Weltliteratur? Vielmehr der erste Bekenner einer inneren Geschichte, der Geschichte Gottes mit seiner Seele. Der Inhalt der Prophetenworte ist zwar nicht Lehre, jedoch aber gefüllt von der Weisung eines göttlichen, zweckmässigen Handelns; ist keine geheime oder höhere Weisheit, vielmehr eine Forderung, eine Tatsache. Die Propheten sind nicht Theologen, sie sind Prediger — aber Prediger eines Gottes, der über sein Wesen, also über sein »Wollen und Wirken« (Dürr), durch die ihm geheiligte Menschenstimme Bescheid und Botschaft in einem gab. Der alttestamentliche Prophetismus ist nun einmal die Geschichte des geoffenbarten und des aufbewahrten Wortes. Er ist als Schrift-

prophetie kanonisch geworden. Das bedeutet auch ein theologisches Problem.

## II.

Wie und warum gibt es eine Schriftprophetie? Zunächst wollen wir die Frage als ein geschichtliches Problem anfassen, dann als ein Problem der modernen Hermeneutik.

Mit Amos ist die Sache gegeben. Warum sind gerade seine Worte als Schrift späteren Generationen von Frommen aufbewahrt worden? Das muss sich aus einer Interpretation der unter seinem Namen gesammelten Orakel ergeben. Das Folgende soll zwei Erwägungen über das vorhandene Material anstellen.

Zur Klärung des Gesichtspunktes wird es aber angebracht sein, einige Beispiele moderner Analogien heranzuziehen und als Vergleichsmaterial zu entkräften. Lindblom gebührt die Ehre, energisch auf das Schrifttum der prophetischen Geister späterer Zeiten hingewiesen zu haben. Aus dem Studium der »Revelationen« der schwedischen Ordensstifterin Birgitta hat er überhaupt diesen Sammelbegriff für das literarische Erbe der alttestamentlichen Propheten gewählt. Er konnte auch auf verwandte Erscheinungen der Gegenwart, etwa in Finnland, hinweisen. Ist vielleicht auch für unseren Zweck aus diesem Material etwas beizubringen, was geeignet sein könnte, zur Klärung des literarischen Grundproblemes des alttestamentlichen Prophetentums zu verhelfen? — Wie mir scheint, höchstens negativ, in der Abgrenzung zweier sich als ungenügend erweisender Möglichkeiten.

Warum sind die »Revelationen« der mittelalterlichen Heiligen schriftlich aufbewahrt, und bei Birgitta zum guten Teile durch sachverständige Beichtväter geformt, gesammelt und redigiert? Ebenso stark wie das positive Interesse an den merkwürdigen Erscheinungen dürfte ein anderes gewesen sein: die schriftliche Aufbewahrung sollte als Probe der Rechtgläubigkeit, als Wehr gegen den Verdacht der Ketzerei dienen. Die Revelationen der Birgitta wurden als Sammlung zustandegebracht (wobei ein viel-

leicht unbewusster Einfluss der kanonischen Prophetenschriften in stilistischer Hinsicht zu erwägen wäre), damit sie dem Bestreben der Ordensstiftung und der Kanonisation der Prophetin dienstbar gemacht werden könnten. So etwas kann kaum der Grund gewesen sein für die Sammlung der alttestamentlichen Prophetenworte. Denn sie waren gar sehr ketzerisch in den Ohren der nationalgesinnten Frömmigkeit, und sie wollten es bewusst sein, sie wollten gellen in die Ohren der Tempelpriester und Tempelpropheten und des ganzen Volkes. Die Zeit des Schmückens der Prophetengräber war noch nicht gekommen.

Ebensowenig können die aus dem modernen Finnland geholten Beispiele (vgl. die Arbeiten von V o i p i o) zur Aufklärung unseres Problems beitragen. Der Stil, den die während des Tiefschlafs predigender Weiber ihren Worten verleihen, ähnelt dem der Volksprediger dieser Gegenden überhaupt. Dass also ihre Worte aufgezeichnet werden, hängt natürlich mit der Eigenart ihrer Erscheinungen zusammen. Nicht um des Inhalts willen, den sie predigen, sondern jedenfalls ebensosehr um des Predigens willen als psychischer Erscheinung bekommen die Worte, in einem Zustand des Unbewusstseins hergesagt, ihren Wert. Solche Beweggründe können auch nicht für die Schriftpropheten entscheidend gewesen sein. Bei ihnen könnte man liebee von einer Entspannung als von einer Überspannung der anormalen Bedingungen reden.

Wir kehren nun zum Buche des Amos zurück. Hier scheint aber schon die Formulierung der sogenannten Überschrift einen ersten Leitfaden zu geben. Nach den üblichen Datierungen, zur Zeit zweier Könige von Israel und Juda, wird als ein Unikum der Prophetenliteratur zugefügt: »Zwei Jahre vor dem Erdbeben«. Es ist nicht zu beweisen, kaum zu vermuten, dass dieser Zusatz auf das Ganze der jetzigen Schrift hinzielt. Gerade so, wie die vorhergehende Erweiterung (»einer der Hirten von Tekoa«) in Anschluss an 7, 14 und vielleicht als eine lokale Tradition in die Überschrift gekommen sein dürfte, mag es mit der abschliessenden Schlussnotiz der Überschrift in ähnlicher Weise sein Bewenden ha-

ben. Sie müsste folglich von Anfang an einer ersten kleinen Sammlung zugehörig gewesen sein, wohl als Überschrift. Es bestehen auch keine Schwierigkeiten, unter den Prophetenorakeln des Amosbuches solche herauszufinden, die für eine solche Situation angepasst und von ihr aus aufgefasst sein könnten.

In Frage kommt zunächst das gegen Israel gerichtete Orakel, in dem die einleitende Orakelkomposition des Buches ausmündet und gipfelt. Dass mit den Worten:

»Ich lasse es schwanken unter euch, wie ein Wagen schwankt, der voll von Garben,
und unmöglich wird die Flucht dem Schnellen, und der Starke kann seine Kraft nicht entfalten...«

auf eine Erdbebenkatastrophe angespielt wird, dürfte wohl sicher sein. Es dürfte dann aber kaum ein Zufall sein, dass diese Perikope ihre jetzige Stelle in der Komposition des Ganzen bekommen hat. Mögen einige der Fremdorakel spätere Auffüllungen sein, dass sich Amos dieser Form — wohl der Kultprophetie als Kriegsprophetie entlehnt — bedient hat, um Erregen zu bezwecken, ist kaum mit genügendem Grund zu bestreiten. Es könnte zwar sein, dass diese Reihe nur aus stilistischen oder formalen Gesichtspunkten in ihre jetzige Stelle gesetzt sei; aber es ist andrerseits kaum möglich, wie es B u d d e einmal versucht hat, zu beweisen, dass unsere Prophetenschriften einmal mit ausfürlicheren einleitenden biographischen Stücken versehen waren. Wir möchten eher vermuten, dass die einleitenden zwei Kapitel unseres Amosbuches ein selbständiges Dasein geführt haben, und dass die Überschrift gerade auf dieses Büchlein angespielt habe [1]). Weil ja auch das Stück 3, 1—8 wie ein Neubeginn aussieht, könnte man annehmen, dass das erste Büchlein (1—2) erst allmählich bei der Komposition des Ganzen die ihm gebührende Stelle am Anfang des Buches bekam.

---

[1]) W e i s e r sucht zwar zu beweisen, dass die Notiz als Überschrift mit der von ihm angenommenen Visionsschrift zusammen gehört (vgl. 9, 1), was möglich wäre, aber nicht recht überzeugt.

Dieser Abschnitt ist aber nicht der einzige, der seine konkrete Situation in dieser Katastrophe gehabt hat. 4, 11 kann kaum anders verstanden werden. Wahrscheinlich, wenn auch nicht notwendig, kann dies Wort auf dieselbe Gelegenheit anspielen und dürfte dann von späterer Zeit herrühren. 6, 8—10 kann sich entweder auf ein Erdbeben oder auf einen Krieg beziehen. Deutlich ist ja überhaupt, dass der Prophet nicht mit einer »Katastrophentheorie« umgeht, sondern dass er das Ende der Herrlichkeit Israels voraussieht, sei's durch Feuerbrunst, sei's durch Erdbeben, sei's durch Krieg und Schwert. Für unsere Fragestellung hat dieses kein weiteres Interesse.

Ein anderes um so mehr: Wie lange Zeit hat sein Predigen gedauert? Und bedeutet die feierliche Verweisung aus dem Gebiete von Betel und Israel, dass der kühne Redner von jetzt an verstummt dasitzt in der Wüstengegend von Tekoa? Kaum! Er muss reden. Wenn er nunmehr zum Schweigen verurteilt worden ist, so sucht er nach anderen Mitteln, die Botschaft weiter zu geben. Leider besitzen wir keine Dokumente, die uns sicheren Bescheid zu geben vermögen. Wir können nur mit der Wahrscheinlichkeit rechnen. Sie spricht aber ganz bestimmt dafür: 1. dass Amos nicht mit dem ersten öffentlichen Reden seine Sendung als Botschafter vollendete; 2. dass Amos nach dem im 7. Kapitel Gesagten sich mit dem Stillsein nicht begnügte, sondern dafür sorgte, dass ihm für sein Wirken andere Mittel zur Verfügung standen. Aus geflügelten Worten wird eine geflügelte Schrift.

In welchem inneren Verhältnis können nun die beiden Umstände stehen, die wir hier als geschichtliche Grösse wahrscheinlich machen wollten zur Beurteilung der gestellten Frage? Gesetzt, dass Amos sich der Schrift selbst habe bedienen können, was wohl nicht zu vermuten ist, wie sind dann seine Worte aufbewahrt worden? Sicher gab es damals auch andere Propheten, aber ihre Worte sind nicht in der Schrift geprägt und gepflegt. Es muss doch wohl ein Interesse vorhanden gewesen sein, dass man gerade auf seine Worte horchte und sie zum Studium verwahren wollte. Ich

fasse es in einem Doppelten zusammen: dieser Prophet ist schon für die Gegenwart als ein wahrer Prophet durch die Ereignisse selbst gekennzeichnet worden, zuerst durch die Erdbebenkatastrophe, die zwei Jahre nach seinem ersten Auftreten eintraf, zum zweiten Male durch die grosse Kriegskatastrophe, die im Jahre 722 mit dem Fall Samarias eintraf. Ist dies nun alles, was sich über das Thema sagen lässt?

Von demselben Amos hat Bernhard Duhm gesagt: »Dieser zum Reformator Berufene hätte schlicht und recht unter seinen Sykomoren und Schafherden sein Leben zu Ende geführt, wenn er nicht — Visionen gehabt hätte«. Sein letzter grosser Monograph Artur Weiser, hat es versucht, eine besondere Visionsschrift innerhalb des Amosbuches nachzuweisen. Es muss wohl immer eine umstrittene Frage bleiben, inwieweit die visionäre Form der Botschaft in den Prophetenschriften ein echtes Zeichen visionären Erlebens oder nur als literarische Kunstform zu verstehen ist. Ist die von Weiser befürwortete Textherstellung der Visionenreihe richtig, so ist daraus zu folgern, dass eine gewisse künstlerische Formgebung mit im Spiele ist. Es dürfte somit angebracht sein, das Wahrheitsmoment in dem Duhmschen Worte nicht zu übertreiben. Dieser Umstand genügt jedenfalls nicht, um zu erklären, warum zu dieser Zeit und wie gerade mit den Worten des Amos die Wandlung zur Schriftprophetie einsetzte. Die beiden Umstände, die ich oben näher andeutete, dürften in ihrer eigenartigen Kombination entscheidender gewesen sein, so wie wohl die Sammlung der Hosea-Verkündigung sich erst nach dem Fall des Nordreichs vollzog. Über die Beharrungsmöglichkeit der mündlichen Tradition sind wir heutzutage besser unterrichtet. Der Prophet als Wortverkünder kann wohl allein dastehen, seine Schrift aber fordert mit Notwendigkeit eine persönlich bedingte Tradition.

## III.

Der Werdegang vom Wort bis zur Schrift ist aber auch ein Stück israelitischer Geistesgeschichte. Der endgültige

Sieg der Schrift und damit des konsolidierenden und konservierenden Prinzips kommt wohl erst mit dem Exil und der neuen Lage der Rückkehrenden zur Auswirkung. Die Notwendigkeit dieser ideologischen Nachwirkung der prophetischen Reaktion gegenüber der Geschichte ist für die Folgezeit fein und tiefsinnig von H. H. Schaeder analysiert worden (»Gesetz und Geschichte« in Esra der Schreiber). Hier seien nur ein paar Gedankengänge hermeneutischen Charakters abschliessend gestreift.

Gerade weil die prophetischen Worte aus einer konkreten historischen Situation heraus geboren sind, muss es ein erster hermeneutischer Grundsatz sein, bei ihrer Deutung, wenn auch für erbauliche Zwecke, von der geschichtlich und geistig erfassten »Wortsituation« auszugehen. Erst durch diese Vergegenwärtigung wird nämlich das nur Zeitgeschichtliche in der Revelation dargelegt. Und doch bleibt das Wort. Denn der Gott, der da redet, hat sich der Geschichte als Offenbarungsmittel bedient. Die Propheten sind Deuter der in der aktuellen Geschichte akut gewordenen Gottesoffenbarung. Und dann ist weiter zu fragen: Stehen sie vielleicht noch da, um auch uns über den Sinn der gegenwärtigen Geschichte in ähnlicher Weise zu belehren? Diese Frage ist nur dialektisch zu beantworten. Es gebührt ihr ein Ja, insofern die Begründung des dem Propheten geoffenbarten göttlichen Waltens als sünde- und gnadegebundener Geschichtstaten, etwa bei einem Amos oder einem Jesaja, noch immer ihr religiöses Recht hat. Zugleich ist aber auch die Frage mit einem Nein zu begegnen, weil sie gerade die Schrift betrifft und diese nicht mehr als ein sprudelndes Wort aus der Gottesbegegnung hier und jetzt zu verstehen ist. Das Prophetenwort als Teil der Schrift ist Grundlage eines Systems geworden, und somit hängt das Urteil im hermeneutischen Sinn mit der Beurteilung der ihr eigenen Grundanschauung, mit der neuen Deutung des Wortes aus dem Gesamtkomplex zusammen. Die Frage ist also als hermeneutisches Problem von dem theologischen nicht zu trennen: reden wir über diese Dinge letzten Endes als Juden oder als Christen? Verstehen wir die Schrift aus der

grundsätzlichen Gesinnung heraus, die sich im talmudischen Schrifttum auswirkte oder aus der, für die das Neue Testament das grundlegende literarische Denkmal bleibt?

Es ist aber unzweideutig, dass sich diese Frage nicht auf die »messianische« Beantwortung im herkömmlichen Sinn ausrichten lässt. Für den ersten Kern der prophetischen Schrift, bei dem wir hier geblieben sind, hat diese Frage nach der allgemeinen Meinung keine Veranlassung in dem überlieferten Material; dass sie schon im Exil eine solche bekam, zeigt auch hier das fertiggestellte, das kanonisch gesicherte Buch. Hier kommt nun ein wichtiger Grundsatz zum Vorschein, den wir schon angedeutet haben: es ist nicht möglich — auch nicht für eine »geschichtliche« Aufgabe im Vollsinn des Wortes — nur beim Kern zu bleiben, bei dem ersten erreichbaren aktuellen Ereignis; dagegen wird es nutzbringend, gar notwendig sein, von einem möglichst klaren Bild der »einmaligen« Geschichte auszugehen. Wir stehen aber als Forscher vor dem prophetischen Wort als Schrift, und wir stehen heutzutage vor der Schrift als Christen.

Was hat der letzte Satz als hermeneutischer Grundsatz zu bedeuten? Unsere Beurteilung der Offenbarungsgeschichte, in die schon durch das Alte Testament als Kanon das einzelne Wort eingestellt ist, muss von der Christustatsache des Neuen Testaments ausgehen. Das Alte Testament ist ein Wort auf das Neue hin. Vom Neuen Testament her ist es — für uns — religiös-ethisch zu beurteilen. Dies darf aber keine Vergewaltigung des historischen Sinns bedeuten. Er muss zuerst ohne Verzerrungen klargestellt werden. Aber die Frage der Deutung harrt jedoch einer Beantwortung, und sie hängt n i c h t n u r mit dem primären historischen Sinn zusammen. Sie muss immer eine Deutung durch das kanonisierende Judentum hindurch sein, bisweilen ihm gegenüber. Sie muss aber letzten Endes eine Deutung vom Christentum, vom Neuen Testament her sein. Zwischen Geschichte und Glauben besteht nicht nur im A. T., sondern überhaupt in der »biblischen Offenbarungsreligion« eine lebensnahe Spannung. Diese Spannung bekommt aber mit

der christlichen — zwar paradoxen — »Auslösung« der Gegensätze, mit dem Glauben an die Botschaft des Neuen Testaments vom Herrn, einen neuen Brennpunkt. Er ist nicht die Messianologie als Hoffnung, nicht das Reich als Zukunft, er ist Jesus als der Herr, das Reich Christi als Realität, wo sein Wort und seine Taten in seiner Kirche verkündigt werden als Kraft und Wille Gottes.

Von hier aus entsteht aber von neuem die Frage nach dem Sinn des alten prophetischen Wortes, von der historisch-religiösen Aufgabe der prophetischen Schrift. Denn das Neue Testament enthält selbst diese Mahnung: »Und wir haben desto fester das prophetische Wort, und Ihr tut wohl, dass Ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen«.

# Die Vergeltung Gottes im Buche Hiob.

**Eine ideenkritische Skizze.**

*Johannes Lindblom.*

Die Frage nach der göttlichen Vergeltung im Buche Hiob kann nicht durch eine einheitliche Formel beantwortet werden, da ja in diesem Buche mehrere Stimmen reden. Ganz besondere Schwierigkeiten für eine ideenkritische Untersuchung über Hiob bereitet die Hypothese Friedrich Baumgärtels, dass vom Hiobdialog nur der erste Redegang und vom zweiten und dritten nur gewisse Teile der Hiobreden ursprünglich seien [1]. Es ist mir hier nicht möglich, zu den Vorschlägen Baumgärtels definitiv Stellung zu nehmen. Ich werde bei meiner Untersuchung so vorgehen, dass ich meinen Ausgangspunkt von ziemlich allgemein anerkannten Stükken nehme und dann bei der Benutzung kontroverser Stellen, diese Stellen, wenn das für die Untersuchung Bedeutung hat, besonders diskutiere. Vielleicht wird es sich zeigen, dass eine erneute Analyse des Gedankens der göttlichen Vergeltung bei Hiob auch für die literarische Analyse des Hiobbuches von Bedeutung werden kann. Natürlich muss jede Untersuchung über den Vergeltungsgedanken auch für die viel debattierte Frage nach dem Problem und Zweck des Hiobbuches gewisse Folgen haben.

Die Rahmenerzählung. Ich setze voraus, dass »Prolog« und »Epilog« eine selbständige literarische oder vielmehr mündlich überlieferte Sage gebildet haben, bevor mit ihnen der jetzige Hiobdialog verbunden wurde. Es fragt

---

[1]) Fr. Baumgärtel, Der Hiobdialog, 1933 (BWANT 4 Folge, H. 9).

sich nur, ob »die drei Freunde« ursprünglich zu der Hiobsage gehört haben oder ob sie, wie manche meinen, vom Dichter des Hiobdialogs geschaffen worden sind [2]). Diese Frage hat für unsere Untersuchung eine gewisse Bedeutung. Ich schliesse mich der ersten Alternative an, und zwar aus folgenden Gründen. Erstens werden die Freunde in der Erzählung (2, 11—13) als Tröster geschildert, als Leute, die Hiob ihr tiefstes Beileid bezeugen wollen. Im Dialog treten sie aber als Richter oder sogar Feinde Hiobs auf. Den schroffen Übergang von der einen Rolle zu der anderen hätte der Dichter, wenn beide Rollen seine eigenen Schöpfungen wären, sicher irgendwie ausdrücklich motiviert. Zweitens fällt es auf, dass im Epilog (42, 7) gesagt wird, dass der Zorn Gottes gegen die Freunde entbrannt sei, weil sie nicht von Gott die Wahrheit geredet, wie Hiob es getan. Dieses Urteil über das, was Hiob von Gott gesagt hat, können wir dem Dichter selbst, der doch seinen Helden Hiob so viel Trotziges, ja fast Lästerliches hat äussern lassen, nicht wohl zutrauen. Und was die Freunde betrifft, so hat ihre Verteidigung der orthodoxen Vergeltungslehre dem Dichter wohl kaum als eine so grosse Sünde gegolten, dass sie den vernichtenden Zorn Gottes über die Freunde hat hervorrufen können. Wir müssen uns die Sache so vorstellen: Die Freunde sind nicht Schöpfungen des Dichters des Hiobdialogs, sondern haben zur ursprünglichen Hiobsage gehört, und die Sage hat ursprünglich zwischen 2, 13 und 42, 7 etwas erzählt, was vom Dialog verdrängt worden ist. Die Freunde haben wohl so etwas geäussert, was z. B. Cheyne ihnen auf die Lippen legt. Sie haben, kurz gesagt, Gott wegen Ungerechtigkeit angeklagt, wogegen Hiob etwa die Handlungsweise Gottes im Geiste der Worte 1, 21 und 2, 10 verteidigt hat, wofür dann Gott seinen treuen Diener ausdrücklich lobt [3]).

---

[2]) Neuerdings A. Lods, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1934, S. 512 f., und G. Hölscher, Das Buch Hiob, 1937 (in Eissfeldts Handbuch zum Alten Testament).

[3]) T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1905, S. 160 (engl. Aufl. S. 161).

Die alte Volkssage ist mit dem Gesetz der Vergeltung wohl vertraut. In raschen und knappen Zügen wird uns Hiob gleich im Anfang der Erzählung als ein gerechter und zugleich reich gesegneter Mann vorgestellt. Gerechtigkeit und Segen haben für den alten Erzähler einen innigen und selbstverständlichen Zusammenhang [4]). Sie machen fast verschiedene Seiten derselben Sache aus. Nicht so, dass dieser Zusammenhang nunmehr ein rein »natürlicher« und »organischer« wäre. Hiob geniesst allerdings die b e r ā k ā in reichlichem Masse, aber diese b e r ā k ā ist nicht irgendwie ein Ausfluss seiner inneren Beschaffenheit, sondern ein Geschenk Gottes. Der Ankläger sagt zu Gott: »Du hast das Werk seiner Hände gesegnet« (1, 10). Die Vergeltung ist aber nicht die einzige Norm für das Handeln Gottes mit den Menschen. Wenn die Unglückskatastrophe Hiob trifft, so ist die Ursache dazu nicht die Sünde Hiobs, sondern ein Vorfall in der himmlischen Welt: die Wette zwischen Jahwe und dem Satan. Auch wenn die Kinder Hiobs dahingerafft werden, wird nicht von ihrer Sünde gesprochen. Und ferner: gegen die Freunde Hiobs entbrennt im Epilog der Zorn Gottes, weil sie Falsches über Gott geredet, und eine schwere Strafe droht ihnen; aber die Strafe wird durch die dazwischenkommenden Opfer und die Fürbitte Hiobs abgewehrt. Sehr merkwürdig ist, dass die Wiederaufrichtung Hiobs nicht direkt damit motiviert wird, dass er im Leiden seine Treue behielt, sondern damit, dass er für seine Freunde (bezw. seinen Nächsten) Fürbitte einlegte (42, 10). Selbstverständlich hat der Erzähler auch die Treue und Bewährtheit seines Helden vor Augen, aber sie werden in diesem Zusammenhang nicht besonders hervorgehoben.

Von der Vergeltungslehre der Volkssage ist also Folgendes zu sagen. Das Gesetz der göttlichen Vergeltung ist bekannt, aber dieses Gesetz ist mitnichten für die Handlungsweise Gottes ausschlaggebend. Es kann in mannigfacher

---

[4]) Über den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Segen im alten Israel siehe besonders die scharfsinnigen Ausführungen von J. P e d e r s e n in Israel, its life and culture, 1926, und von S. M o w i n c k e l in Diktet om Ijōb og hans tre venner, Oslo 1924.

Weise durch andere die Taten Gottes bestimmenden Motive durchkreuzt und aufgehoben werden. Die Auffassung der göttlichen Vergeltung in der alten Hiobsage entspricht somit einer Zeit, da der uralte, primitive, naturhafte Vergeltungsglaube der Stammkultur und Stammreligion durch den ausgeprägt theistischen Jahweglauben wesentlich aufgelöst, aber der späte dogmatische Vergeltungsglaube des Judentums noch nicht ausgebildet war. Ein Problem ist die Vergeltungslehre in der Hiobsage noch nicht. Die alte Hiobsage diskutiert überhaupt keine »Probleme«, weder dieses — wie manche meinen— ob es überhaupt eine uneigennützige Frömmigkeit gebe, noch dieses, warum ein Gerechter bisweilen leiden müsse. Das mythologische Detail hat nur den Zweck, in volkstümlicher Weise das Unglück in diesem besonderen Fall zu erklären, und darf in keiner Richtung verallgemeinert werden. Die Absicht der altertümlichen, episch-mythologischen Sage ist vielmehr und ganz einfach diese: sie will einen ungeheuer leidenden Mann darstellen als einen, der mitten im schrecklichen und unheimlichen Unglück seine Treue und Gottesfurcht behält. Wenn man von einer besonderen Tendenz der Sage reden wollte, so wäre es nur diese, andere Leute, die sich in einer gleichen Lage befinden, zu einem ähnlichen Verhalten zu ermuntern.

Die drei Freunde Hiobs. Die alte Hiobsage hat ein grosser Dichter als Rahmenerzählung für einen Dialog benutzt, in dem er in voller Selbständigkeit der Volkssage gegenüber ein ganz neues Bild von Hiob zeichnet und seine eigenen Gedanken über Gott und das Leiden zum Ausdruck kommen lässt. Wir wollen zunächst untersuchen, welche Gedanken über die göttliche Vergeltung er den drei Freunden Hiobs zuschreibt — die Elihureden lassen wir als sekundär ganz beiseite.

Die drei Freunde vertreten eine sehr konsequente Vergeltungstheorie. Schon in der ersten Rede des Eliphas kommt sie klar zum Ausdruck:

Bedenke doch: wer kam je schuldlos um,
und wo wurden Rechtschaffene vernichtet?
So viel ich sah: die Unheil pflügten
und die Elend säeten, die ernteten es (4, 7 f.).

Das heisst: das Leiden beruht auf vorausgegangener Sünde. Und durch die Erinnerung daran will Eliphas Hiob seiner Sünde überführen. Das für die Freunde geltende Prinzip wird an einer anderen Stelle kurz und klar so ausgedrückt:

Unheil wächst nicht aus dem Staube hervor,
noch spriesst das Elend aus dem Boden,
nein der Mensch erzeugt das Elend (5, 6 f.)[5].

Leiden muss also immer eine Ursache haben, und diese Ursache ist die Sünde der Menschen. Eliphas will, wie Baumgärtel richtig sagt, mit diesem Wort Hiob zur Selbsteinkehr bringen. Das so angegebene Gesetz kehrt oft in vielen Formulierungen wieder: 5, 2 ff.; 8, 12 ff. (welches Stück aber von Baumgärtel bezweifelt wird) und in dem zweiten und dritten Redegang 15, 20 ff.; 18, 5 ff.; 20, 4 ff.

Die Kehrseite der göttlichen Vergeltung nach der Meinung der Freunde ist, dass der Gerechte und Schuldlose immer Glück und Gedeihen geniesst, und dass Glück und Gedeihen eine Folge der Gerechtigkeit sind. Dieses Prinzip kommt in der Bildadrede Kap. 8 zum Ausdruck »Gott verschmäht nicht den Frommen« (V. 20). Den Freunden steht es fest, dass die Bekehrung eines Sünders šālōm und berākā als Folge mit sich zieht (11, 13 ff.), und Bildad versichert, dass, wenn Hiob wirklich gerecht ist, Gott über ihm erwachen und ihm seine »Gerechtigkeitswohnung« wiederherstellen wird (8, 6) — ṣaedaeq steht hier sehr bezeichnend in der ursprünglichen Doppelbedeutung von ethisch-religiöser Gerechtigkeit und äusserem Heil. In der dritten Eliphasrede bringt die Gerechtigkeit dem Menschen Nutzen, Vorteil und Gewinn (22, 2 f.). Dass diese Seite der Vergeltung im Vergleich mit jener etwas zurücktritt, beruht darauf, dass das Hauptinteresse der Freunde ist, das Leiden Hiobs zu erklären.

[5]) Zur Echtheitsfrage und zum Text siehe Baumgärtel, S. 12 ff.

Eine Konsequenz der Vergeltungslehre der Freunde ist, dass sie, im Widerspruch mit der alten Hiobsage, die Katastrophe über die Söhne Hiobs eigentümlicherweise als Strafe für ihre Sünden betrachten (8,4). Und vor allem wird das Leiden Hiobs durch seine Sünden motiviert. Sophar meint sogar, dass die Sünde Hiobs so gross ist, dass die Strafe als eine verhältnismässig geringe betrachtet werden muss (11,6). Die brutalsten Beschuldigungen gehören freilich angezweifelten Stellen an (z. B. Kap. 22). Dieselbe Vorstellung liegt aber auch hinter der Erinnerung des Eliphas an die allgemeine Sündigkeit der Menschen:

Kann der Mensch vor Gott gerecht sein,
vor seinem Schöpfer rein sein der Mann?
Sieh, seinen Dienern traut er nicht,
und seine Boten zeiht er des Irrtums,
geschweige die Lehmhausbewohner,
deren Grundlage im Staube liegt!
(4, 17 ff.; vgl. 15, 14 ff.; 25, 4 ff.).

Diese Bemerkung über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, die Eliphas hier mit grosser Emphase auf Grund eines Nachtgesichts gegen Hiob ins Feld führt, dient nicht dazu, das Leiden Hiobs direkt zu motivieren — dann würden ja die Freunde selbst unter demselben Verhängnis stehen — sie beabsichtigt vielmehr, Hiob zur Selbstbesinnung zu treiben und ihm zur Entdeckung auch seiner grossen Sünden zu verhelfen.

Die Freunde betrachten das Leiden Hiobs als Strafe wegen begangener Sünden. Nun wird aber in der Eliphasrede 5, 17 ff. ein neuer Gesichtspunkt dargelegt: das Leiden ist Züchtigung, die den Menschen zur Besserung treiben soll. Diese Stelle wird von Baumgärtel als nicht ursprünglich ausgemerzt (S. 15). Seine Gründe sind aber nicht stichhaltig. Dass die Strafe nicht nur vernichtend, sondern auch heilsam sein kann, ist ja ein die alttestamentliche Frömmigkeit beherrschender Gedanke. Die Grenzen sind zum mindesten in der Weisheitsliteratur selten scharf gezogen. Nicht nur der Fromme (Prov. 3, 12) sondern auch der tief Gesunkene

und der Sünder werden zu ihrer Verbesserung bestraft, nämlich nach dem Ez. 18,23 ausgesprochenen Prinzip: Gott hat nicht Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern vielmehr daran, dass er sich bekehre und am Leben bleibe. Wenn die Freunde an die Bekehrung Hiobs glauben, was sie anerkanntermassen tatsächlich tun, so müssen sie ja auch an sein Leiden als Züchtigung und Erziehung glauben können. Dass Hiob in dem Worte des Eliphas von der Züchtigung keinen Trost findet, worauf Baumgärtel Gewicht legt, nimmt nicht wunder, denn hinter diesem Worte steht doch die Voraussetzung, dass Hiob wirklich ein Sünder ist, was für Hiob immer als eine ungerechte und kränkende Beschuldigung gilt. Die Elihureden haben keine Beweiskraft gegen die Echtheit unserer Stelle. Denn dort dominiert der Gedanke der Züchtigung, hier wird er nur ganz flüchtig gestreift.

Eine Folge der Vergeltungslehre der Freunde ist der Gedanke, dass der Zorn Gottes durch Bekehrung abgewendet werden kann. Es ist ganz logisch, wenn die Freunde Hiob zur Bekehrung mahnen:

> Wenn du getreuen Sinns dich zeigest
> und deine Hände zu ihm ausbreitest —
> klebt Frevel an deiner Hand, entferne ihn,
> und lass in deinem Zelt kein Unrecht wohnen —
> ja, dann wirst du dein Antlitz ohne Makel erheben,
> und festgegossen stehen und dich nicht fürchten.
>
> (11, 13 ff.; vgl. 22, 21 ff.).

Zur Beleuchtung der Vergeltungslehre der Freunde sind noch ein paar Bemerkungen zu machen. Erstens kennen die Freunde nicht das Prinzip: »Ein Sohn soll die Schuld des Vaters nicht mittragen« (Ez. 18, 20). Eliphas sagt in seiner ersten Rede vom Toren: »Seine Söhne kommen fern ab vom Heil und werden rettungslos im Tor zertreten« (5,4). Die zweite Bemerkung ist von der eigenartigen Bildadrede 8,5 ff. veranlasst. Bildad nimmt hier für einen Augenblick hypothetisch an, dass Hiob wirklich gerecht ist und unschuldig leidet. In solchem Falle hat Hiob nur Gott eifrig zu su-

chen. Dann wird Gott wie einer, der eine kleine Weile geschlafen hat, wieder erwachen. Als Ersatz für alles, was Hiob unschuldig gelitten hat, wird Gott ihm eine Zukunft bescheren, in Vergleich mit welcher die Anfangszeit als eine Kleinigkeit erscheinen wird. Es kann also nach der Meinung Bildads vorkommen, dass ein gerechter Mensch von Leid und Unglück getroffen wird. Er soll aber nur Gott geduldig suchen, dann wird bald eine Änderung eintreten und er wird Kompensation durch vervielfachten Segen erhalten.

Der Grundsatz der Freunde ist dieser: »Gott beugt nicht das Recht, der Allmächtige beugt nicht die Gerechtigkeit« (8,3). Seine Gerechtigkeit erweist Gott durch doppelseitige Vergeltung. Die Vergeltung ist aber weder ganz mechanisch noch brutal. Gott kann die Strafe als Züchtigung benutzen, um den Menschen zur Bekehrung zu treiben. Durch Bekehrung wird der Mensch, der gesündigt hat, von der Strafe befreit. Ausnahmsweise kann auch ein Unschuldiger von Leid getroffen werden, wobei er aber binnen kurzem reichliche Entschädigung zu erwarten hat. In der Regel trifft die Strafe die Person des Sünders; es kann aber auch vorkommen, dass Kinder wegen der Sünde des Vaters leiden müssen. Der Vergeltungsglaube ist hier zum Vergeltungsdogma geworden, obschon in einer massvollen Form. Der Standpunkt der Freunde entspricht am ehesten dem vom Psalm 37.

Hiob. Durch die Reden, die der Dichter dem Hiob in den Mund gelegt hat, hat er einen frommen Mann jüdischen Glaubens zeichnen wollen, der unschuldig von einem schweren Leiden getroffen ist. Auf Grund entweder eigener Erfahrung oder künstlerischen Nachfühlens und Nacherlebens hat er zu schildern versucht, was ein solcher Mann in einer solchen Lage denkt und fühlt und denken und fühlen muss. Er muss sein Leiden beschreiben, er muss seine Unschuld beteuern, er muss seine Ehre behaupten, er muss Gott wegen Ungerechtigkeit anklagen, er muss seiner Hoffnung Ausdruck geben, er muss Gott um Erbarmen bitten, er muss die Unzulänglichkeit der verständnislosen Tröster

rügen. Alles das kommt nun in den Reden Hiobs zum Ausdruck. Sein erstes Wort (3,1 ff.) ist Klage über die Schwere seines Leidens, sein letztes (31,35—37) ist eine Bezeugung seiner Unschuld. Dazwischen werden alle die genannten Themata hin und her immer wieder variiert, ohne dass man von einem bestimmten Entwicklungsgang sprechen könnte. Die Hiobreden bieten keine intellektuelle Problemdebatte. Ein bestimmter Gedankengang wird nicht verfolgt. Es wird auch kein Problem gelöst. Alles das hat schon längst Volz schön ausgeführt [6]). Was uns hier geboten wird, sind Ergüsse einer kämpfenden Seele, die zwischen Verzweiflung und Hoffnung schwankt. Wir stehen in den Reden Hiobs vor einer künstlerisch erfassten konkreten Wirklichkeit nicht vor einer Debatte allgemeingültiger Natur.

Dass man diese realistisch-künstlerische Art der Hiobreden nicht genügend verstanden, hat zur Folge gehabt, dass man an diese Reden Forderungen logischer Konsequenz und Einheitlichkeit gestellt hat, die zu gewaltsamen Eingriffen in den Textbestand geführt haben. So muss ich hier gegenüber Baumgärtel teilweise andere Wege gehen. Ich beschränke mich auf eine Untersuchung über die Gedanken, die der kämpfende Dulder sich von der göttlichen Vergeltung macht.

Wir haben zunächst vor uns eine Reihe von Stellen, in denen der Dichter seinen Helden die vergeltende Gerechtigkeit Gottes einfach verneinen lässt. Hiob beschuldigt Gott bisweilen bewussten Unrechts: »Du suchst nach Schuld bei mir und forschest nach Sünde bei mir, obwohl du weisst, dass ich nicht schuldig bin« (10,6 f.). »Wäre ich auch schuldlos, so liesse er mich als verkehrt erscheinen« (9,20). Er behauptet, dass Gott ihn aus grimmigem Hass, gemeiner Bosheit und uralter Feindschaft verfolgt (9, 15 ff.; 10, 13 ff.; 16, 1 ff.; 19, 7 ff.; 30, 20 ff.). Er stellt sich vor, dass Gott ihn peinigt, weil er Hiob als seinen mächtigen Feind fürchtet (7,12). Hier ist Gott nicht mehr Gott, er ist ein Dämon. Unter allen Umständen ist er kein gerechter Gott, sondern

---

[6]) Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl, III, 2 (1921), S. 22 f.

ein Gott ohne Gerechtigkeit: »Gott hat mein Recht gebeugt« (19,6; vgl. 27,2). Gott macht, was er will, und handelt, wie er will, ohne von irgend welchen sittlichen Gesetzen gebunden zu sein (23,13). Der Gottesgedanke tritt uns hier, wie Hempel sehr treffend sagt, »in ausgesprochen dämonischer Verzerrung entgegen« [7]). Wenn Hiob sich solchen Gedanken hingibt, wird es ihm klar, dass Gott ihm unter keinen Umständen sein Recht zuerkennen wird. Er weiss, dass Gott ihn niemals lossprechen wird. Er muss ewig als schuldig dastehen. Ja, wenn er auch gesündigt hätte (was Hiob hier nur hypothetisch annimmt; vgl. Baumgärtel zur Stelle) und sich mit Schnee wüsche und mit Lauge reinigte, so würde Gott ihn trotzdem in die Pfütze eintauchen (d. h. ihm Sünden beilegen), so dass sich sogar seine Kleider vor ihm ekelten (9,28 ff).

Im Lichte seines eigenen Schicksals entdeckt nun Hiob, dass Gott auch sonst nicht nach dem Gesetze der vergeltenden Gerechtigkeit verfährt. »Wenn die Geissel plötzlich tötet, spottet er der Verzweiflung der Unschuldigen« (9,23). »Den Schuldlosen wie den Frevler vernichtet er« (9,22).

Die hier skizzierte Anschauung steht als eine für die Hiobreden charakteristische fest, ganz unabhängig davon, wie man die Frage der Echtheit von Stücken wie 10,3; 12,6; 21 und 24 beantwortet.

Das ist aber nur die eine Seite der Vorstellung Hiobs über die göttliche Vergeltung. Es ist damit nicht alles gesagt. Andererseits finden wir, dass Hiob den Vergeltungsglauben bejaht. Der Gegensatz zwischen ihm und den Freunden ist nicht absolut. Er gibt ihnen im weiten Umfang Recht. »Ich weiss, dass es so ist«, sagt er zu Bildad 9,2. Dasselbe geschieht den drei Freunden gegenüber 13,1 f. (vgl. 12,3 f.). Wenn Hiob nicht selbst an die Vergeltung glaubte, so würde er nicht die Freunde mit göttlicher Strafe bedrohen: 19,29 warnt er sie vor dem Schwerte Gottes und erinnert sie daran, dass es einen Richter gibt (so z. B. Budde).

In diesem Zusammenhange muss auch über das eifrig

---

[7]) Das theologische Problem des Hiob, Zeitschrift für systematische Theologie, VI, 1929, S. 669.

diskutierte Stück 27, 2—10 ein kurzes Wort gesagt werden. Baumgärtel schliesst das Stück aus den ursprünglichen Reden Hiobs aus. Er meint, dass Hiob hier sagen will, dass er auch in Zukunft nicht von seinem bisher immer unsträflichen Wandel lassen werde. Und ein solcher, Hiob in den Mund gelegter Vorsatz würde nicht in den Rahmen der übrigen Hiobreden passen. Der Hauptgrund ist für B., dass die Wörter 'a w l ā und r e m i j j ā V. 4 hier wirkliche Sünden und Verbrechen bedeuten müssten. Ich erkläre: Hiob würde es als 'a w l ā und r e m i j j ā betrachten, wenn er den Freunden Recht gäbe und selbst eingestände, dass er ein Sünder sei. Ich meine, dass diese Erklärung wirklich in 13,7 eine Stütze hat, wo die lügenhaften Beschuldigungen der Freunde dem Hiob gegenüber in der Tat als 'a w l ā und r e m i j j ā bezeichnet werden. Was Hiob hier sagt, ist m. E. also: ich bin schuldlos und würde es als eine grobe Lüge betrachten, wenn ich mich den Beschuldigungen der Freunde (am nächsten denjenigen Bildads 25, 4—6) unterwürfe. Von V. 7 an greift er mit scharfen Bedrohungen die Freunde offen an: sie sind seine Feinde und Widersacher, es möge ihnen ergehen, wie es dem Frevler und dem Bösewicht in der Welt ergeht. Diese alte Erklärung (vgl. Budde, Peters u. a.) scheint mir immer noch die beste zu sein, und es steht meiner Ansicht nach somit nichts im Wege, das Stück als echte Hiobrede zu betrachten und als einen Beweis für den Vergeltungsglauben Hiobs anzuwenden. Die grosse Ausschweifung von V. 11 an opfere ich dann gerne als mehr als zweifelhaft. Auch das oft angezweifelte Kap. 31 kann ich hier beiseite lassen [8]).

---

[8]) Aus dem, was oben ausgeführt worden ist, folgt natürlich, dass ich den von F r. B u h l in der Martifestschrift (ZAW, Beih. 41, 1925) gemachten, von B a u m g ä r t e l und H e m p e l akzeptierten Vorschlag nicht billigen kann, nach welchem 27, 5 ff. mit der 42, 7 vorausgesetzten Antwortrede Hiobs an die Freunde identisch sein würde. Auch aus dem Grunde kann ich diesen Vorschlag nicht billigen, weil es m. E. Hiob in dieser Rede nicht oblag, seine eigene Standhaftigkeit, sondern die Gerechtigkeit Gottes zu behaupten (vgl. oben S. 88). Schliesslich ist es mir schwer zu glauben, dass die Volkssage überhaupt eine so lange und ausgedehnte Rede enthalten habe. Auf die Übereinstimmun-

Auch wenn Hiob an sein eigenes Leiden denkt, kann er nicht vom Vergeltungsgedanken absehen. Er rechnet im Gegenteil oft damit, und der Vergeltungsgedanke ist in der Tat eine Grundlage für seine Debatte, sowohl mit Gott wie mit den Freunden. Er bittet die Freunde, ihm klar zu machen, worin er gefehlt habe (6, 24). Wüsste er das nur, so würde er auch sofort sein Leiden als Strafe begreifen und als gerechte Vergeltung akzeptieren. Persönlich hat er mit solchen Äusserungen natürlich nicht irgend welche Sünde zugestanden. Auch wenn er an Gott denkt und seinen Kampf mit Gott durchkämpft, operiert er immer wieder mit dem Gedanken, dass sein Leiden etwa Vergeltungsleiden sein könne. Wenn 13, 26 echt ist, woran ich nicht zweifle, so rechnet er einmal sogar mit der Möglichkeit, dass Gott ihm die Fehler seiner Jugend anrechne. Dieser Gedanke wird aber ganz zufällig gestreift und spielt weiter keine Rolle. Der Hauptgedanke Hiobs ist vielmehr dieser: Selbst weiss er nichts von Sünden, die sein Leiden motivieren könnten. Gott hat ihm aber irrtümlich Sünden zugeschrieben, wegen derer er ihn dann bestraft hat. Nun will Hiob wissen, welche diese Sünden sind. In Kap. 13 will Hiob vor Gott im Rechtsgange hintreten. Er tut es in der Absicht, seine Wege und Taten vor Gott darzulegen (V. 15). Er weiss, dass er schliesslich seine Unschuld beweisen können wird (V. 16, 18). Wenn nun Hiob V. 23 b bittet: »Lass mich wissen mein Vergehen und meine Sünde«, so ist das nur eine neue Formulierung des im Vorhergehenden eingeschlossenen Gedankens, dass Gott ihm, dem Schuldlosen, die Antwort schuldig bleiben wird. In demselben Sinne muss nun auch V. 23 a erklärt werden: »Wie viele Schulden und Sünden habe ich?« Die erwartete Antwort ist natürlich: »Keine!« Hier kann ich also Baumgärtel nicht folgen, wenn er meint, dass Hiob hier mit sündiger Verschuldung bei sich selber rechnet und deshalb 13, 23 ff. aus den echten Hiobreden ausschliesst. Was von den Sünden in Kap. 13 gilt,

---

gen im Sprachgebrauch zwischen 27, 5—6 und 2, 3. 9 im Prolog (H e m p e l), kann ich kein grosses Gewicht legen, da die Ausdrücke viel zu allgemein sind, um sichere Schlüsse zu gestatten.

muss auch von den Sünden in Kap. 14, V. 13 ff. gelten. Hiob phantasiert hier über eine Zukunft, in der er, nachdem er eine Zeitlang in der Scheol verborgen gewesen, von Gott wieder begnadigt würde. Dann würden ihm die ihm von Gott zugeschriebenen Sünden vergeben sein. V. 16 b: »Du würdest nicht über meine Sünde wachen«, ist somit im Sinne von 7, 17 und 10, 6 zu erklären: Gott sucht bei Hiob nach solchen Taten, welche er ihm als Sünden zurechnen kann, um ihn dann zu strafen.

»Ich will zu Gott sagen: lass mich nicht als Sünder dastehen, lass mich wissen, warum du mit mir rechtest!« (10, 2) — auch hier klingt uns dasselbe Motiv entgegen. Hiob ist unschuldig, aber Gott schreibt ihm Sünden zu, welche er dann vergilt. Im Folgenden wird darauf geantwortet, weshalb Gott dem Hiob, dem Unschuldigen, Sünden zuschreibt. Hiob erklärt die Tatsache, wenn ich so sagen darf, mit »dem Dämonischen in Jahwe«. Also: so gehässig ist Gott, dass, wenn Hiob wirklich sündigte — wehe ihm, er würde nicht losgesprochen werden, und auch wenn er gerecht wäre, dürfte er sein Haupt nicht erheben (V. 14 f.). Letzteres ist der Fall bei Hiob, ersteres ist eine hypothetische Annahme, die nur in der Theorie eine Rolle spielt. Ganz natürlich gleitet in einem solchen Zusammenhange die Rede Hiobs in Klage und Flehen um Erbarmen über. Es ist mir unbegreiflich, dass Baumgärtel sich genötigt fühlt, dieses Motiv aus den Reden des kämpfenden Dulders auszuschliessen. Baumgärtel hat, scheint es, die auf Wirklichkeitserfahrung gestützte künstlerische Phantasie des Dichters nicht genügend gewürdigt [9]). Rein theoretisch ist auch die Annahme, dass Hiob etwa gesündigt hat, in 7, 20: »Wenn ich gesündigt habe, was kann ich dir damit tun? Warum vergibst du nicht mein Vergehen?« Gegen die theoretische Natur dieser Aussage spricht auch V. 18 nicht, wo gesagt wird, dass Gott immer wieder den Menschen untersucht und prüft. Damit ist nur gesagt, dass Gott, bevor er Hiob fälschlich Sünden zuschreibt, argwöhnisch und pedantisch Dinge bei ihm

[9]) Wichtige Einwände gegen die Kritik Baumgärtels findet man auch bei Lods, a. a. O., S. 518. Siehe auch Hölscher, S. 5.

sucht, die er als Veranlassung brauchen kann, um Hiob zu strafen (vgl. 10, 6). Wenn Hiob hier vom »Menschen« spricht, so denkt er natürlich an sich selbst — eine überall sehr gewöhnliche Redeweise.

An allen diesen Stellen operiert Hiob mit dem Gedanken der göttlichen Vergeltung. Baumgärtel sagt ganz richtig: »Nicht nur die Freunde kämpfen auf dem Boden des Vergeltungsdogmas, sondern Hiob selbst« (S. 173). Gott hat allerdings Unrecht, aber er ist nicht ungerecht, denn er bestraft Hiob wegen der Sünden, die er bei ihm, obgleich fälschlich, gefunden zu haben meint. Wenn sich Hiob auf dieser Linie befindet, lässt er sich einerseits angelegen sein, seine Unschuld zu beteuern (6, 10. 29; 9, 17. 21. 35; 12, 4; 16, 17; 27, 5 f.), andererseits spricht er sein Verlangen aus, mit Gott in Verbindung zu treten, um vor Gott seine Unschuld zu beweisen, Gott im Rechtsstreit zu überwinden und seine verlorene Ehre wiederzugewinnen (13, 14 ff.; 16, 19 ff.; 19, 25 ff.; 23, 3 ff. usw.) [10]).

Die Stellung Hiobs zu der göttlichen Vergeltung ist also eine doppelte. Einerseits:

---

[10]) In 31, 35 macht der Satz wesēfaer kātab 'īsch rībī Schwierigkeit. Diese Schrift kann nicht die freisprechende Akte des Gegners sein, denn erst V. 37 tritt Hiob vor seinen Gegner hervor. Sie muss also die Anklageschrift des Gegners sein. Aber weshalb würde Hiob gerade sie auf seine Schulter heben und sie als Krone sich aufsetzen? Und wozu überhaupt eine Anklageschrift, da doch Hiob aus dem Munde Gottes die Beschuldigungen vernehmen wird? Die Schrift, mit der er so stolzieren möchte, kann nur die, die Versicherung seiner Unschuld enthaltende, Verteidigungsschrift sein. Ich meine, dass der fragliche Satz einem ungeschickten Glossator entstammt, der sich nicht denken konnte, dass das tāw (hier metonymisch für die mit tāw unterzeichnete Schrift), so behandelt werden könne, wie V. 36 angibt. Oder hat er die Schilderung von dem Übermut und Trotz Hiobs mildern wollen, indem er ihn etwa über die Anklageschrift seiner menschlichen Widersacher triumphieren lässt? In er Kritik dieser Stelle stimme ich also teilweise mit H. Torczyner, Das Buch Hiob, 1920, S. 228 ff., überein, wenn ich mir auch die positive Lösung anders vorstelle. Auch Hölscher sagt von 35 b: »Das letzte Sätzchen hängt in der Luft.«

Gott ist ungerecht, andererseits: Gott ist gerecht. Einerseits: Gott handelt nicht nach dem Gesetz der Vergeltung, andererseits: Gott handelt nach dem Gesetz der Vergeltung. Eine Synthese zwischen diesen beiden Gedanken gibt es in den Reden Hiobs nicht. Sein Gottesgedanke ist gespalten. Gott steht gegen Gott (siehe besonders die expressive Stelle 16, 21). Der Gott Hiobs kann nicht auf eine einheitliche Formel gebracht werden: er ist ein Dämon und ein im Gerechtigkeit vergeltender Gott zugleich. Diese Zweiteilung des göttlichen Wesens spiegelt sich im Inneren Hiobs in der Weise, dass er in seinen Reden immer wieder zwischen Bitterkeit und Zuversicht pendelt. Aber selbst die Zuversicht ist nicht lauter, sondern stark getrübt, und zwar in zweifacher Weise. Einerseits lauert der Dämon auch hinter der Gerechtigkeit. Denn in dämonischer Feindschaft sucht Gott nach Fehlern bei dem Unschuldigen, um ihn in scheinbarer Gerechtigkeit strafen zu können. Andererseits schlägt schliesslich die Zuversicht in fast titanischen Trotz und Übermut über, was gerade in der Schlussrede Hiobs vor dem Auftreten Gottes zutage tritt. Ein in sich widerspruchsloser Gott, ein rein rationaler Gott — das war, was die Freunde haben wollten. Sie kamen aber mit falschen Argumenten. Deshalb wurden sie von Hiob gebrandmarkt als Advokaten für Gott, als solche, die für Gott heimlich Partei ergriffen und die Strafe Gottes über sich herbeiriefen (13, 7 ff.).

Gott. Es ist nicht denkbar, dass der Dichter dem Hiob, der solche Gedanken über Gott ausgesprochen, der eine solche Stellung zu Gott eingenommen und also keinen entscheidenden inneren Sieg gewonnen hat, das letzte Wort hat überlassen wollen. Die jetzigen Jahwereden sind nicht alle ursprünglich, und sie sind mannigfach bearbeitet worden. Aber dass Gott zum Schluss in die Debatte eingegriffen hat, das ist nach meiner Ansicht bei den im Vorhergehenden liegenden Voraussetzungen einfach notwendig. Ich kann also auf diesem Punkte Volz, Hempel u. a., die die Jahwereden aus

dem Hiobbuche ausschliessen wollen, nicht folgen [11]). Die ursprüngliche Jahwerede liegt m. E. im Grundstock von 38, 4—39, 30 vor. Als ursprüngliche Einleitung zu dieser Rede nehme ich das Stück 38, 1—3 an. Hiob wird hier von Gott gerügt, weil er die göttliche ʿēṣā verfinstert hat. Die göttliche ʿēṣā ist die sich in Willen und Tat offenbarende Weisheit Gottes [12]). Wir könnten dem Sinne nach sogar so übersetzen: wer gibt von der Handlungsweise Gottes ein so verkehrtes Bild? Das ist es eben, was Hiob in seiner Rede getan hat: er hat von Gott als einem auf einmal gerechten und ungerechten Gott, als auf einmal einem Dämon und einem wirklichen Gott geredet. Das Stück 40, 6—14 kommt daneben nicht in Betracht. Hier redet vielmehr die Zunge der Freunde als die Stimme des Gottes, den der Dichter bekennt (Verurteilung Hiobs wegen seiner Frechheit, mit Gott rechten zu wollen, die Vernichtung der Gottlosen als ein Hauptwerk Gottes!). Die grosse Rede Gottes hat nur einen einzigen Zweck: Gott als Mysterium fascinosum et tremendum darzustellen, die Erhabenheit Gottes über alles Menschliche zu demonstrieren [13]). Das hat zunächst nichts mit der Vergeltungsfrage zu tun. Aber was Gott von sich sagt, soll bei Hiob neue Gedanken über Gott und eine neue Stimmung Gott gegenüber erwecken. In diesem positiven Gewinn der Theophanie liegt der Unterschied zwischen der abschliessenden Jahwerede und den hymnologischen Lobpreisungen Gottes in den Reden der Freunde, welche nur negativ beabsichtigen, Hiob von allem Rechten mit Gott abzubringen. Die Wirkung der Theophanie auf Hiob wird in dem Stücke 42, 1—6 angedeutet. Hiob erklärt hier, dass er töricht geredet hat, über Dinge,

---

[11]) Beachtenswerte Argumente für die Ursprünglichkeit der Jahwereden finden sich bei Lods, a. a. O. S. 513 ff. Siehe auch O. Procksch, Allgemeine ev.-luth. Kirchenzeitung, 1925, Sp. 763 ff., und nunmehr E. Sellin, Das Hiobproblem, 1931, S. 21 ff., Hölscher, Seite 3.

[12]) Vgl. J. Pedersen, Israel, S. 128: »Counsel implies wisdom and understanding, i. e. the power to act«.

[13]) Vgl. R. Otto, Das Heilige, 8. Aufl., 1922, S. 97 ff.

die er nicht verstanden hat. Er verwirft seine früheren falschen Aussagen und bereut in Staub und Asche. Was ist geschehen? Hiob hat gestehen müssen, dass es nicht richtig ist zu sagen: Gott ist gerecht und ungerecht. Das Richtige ist zu sagen: Gott ist gerecht, und wenn es aussieht, als ob er ungerecht wäre, so muss sich der Mensch demütigen und sagen: ich begreife es nicht. Gott hat in seinem Wesen etwas Geheimnisvolles, Gott kann nicht immer von Menschen begriffen werden. Das ist die Wirkung und Bedeutung der Theophanie, nicht etwa eigentlich die Überwindung des Leidens durch die Seligkeit im Schauen Gottes (Sellin) [14], auch nicht die Befreiung, die die Flucht in die Natur schenkt (Duhm).

Der Dichter. Der Dichter des Hiobbuches gibt nirgends eine direkte Formulierung seiner Anschauung von der göttlichen Vergeltung. Wir können jedoch ohne Schwierigkeit seinen Standpunkt ahnen. Wo könnten wir seine Anschauung sonst finden als in der Rede Gottes, in den Gedanken des gedemütigten Hiobs und in dem Epilog, welchen er aus dem Volksbuch seinem Werke einverleibt hat und nach welchem Hiob schliesslich im doppelten Masse alles Verlorene wiedergewinnt. Was der Dichter mit seinem Werke als einem Ganzen hat sagen wollen, ist Folgendes: Gott ist gerecht. Gott handelt nach dem Gesetz der Vergeltung. Aber hier auf Erden sieht es bisweilen so aus, als dispensiere er sich selbst vom Gesetze der vergeltenden Gerechtigkeit. Wenn der Mensch sich vor solche Fälle gestellt sieht, soll er trotz allem an dem gerechten Gott festhalten und sich demütig unter die unbegreifliche Handlungsweise Gottes beugen. Einmal wird

[14]) Ähnlich A. Weiser, Das Problem der sittlichen Weltordnung im Buche Hiob, Theol. Bl. 1923, Sp. 158 ff.: »Dass er Geltung vor Gott hat, dass Hiob der Gotteserscheinung gewürdigt wird, das ist der Trost, den er findet, und dem gegenüber der Tod seine Schrecken verliert. Die äusseren Verhältnisse spielen für die sittliche Beurteilung schliesslich gar keine Rolle« (Sp. 163). Was sagt aber der Epilog?

doch, wenn nur der Mensch stille harrt, die Gerechtigkeit offenbar werden und die Vergeltung in Kraft treten. Somit hat das Buch den Zweck, einerseits eine Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes zu geben, andererseits jedem leidenden Gerechte in seiner Not seelsorgerische Hilfe zu leisten. Der jüdische Vergeltungsglaube ist hier vertieft, das Dogmatische daran ist mit Hinsicht auf die Wirklichkeit erweicht, aber der Rahmen des jüdischen Gottesglaubens selbst ist nicht durchbrochen. Das ist erst im Christentum geschehen.

# Jahwe und Baal im alten Israel.

*Sven Linder*

In weit grösserem Umfang, als die israelitischen Texte im Alten Testament an die Hand geben, dürften die Bevölkerungsverhältnisse der altisraelitischen Zeit in Palästina ihr Gepräge dadurch erhalten haben, dass kanaanäische und israelitische Bevölkerungsgruppen nebeneinander wohnten. Israels Texte berichten selbst davon, dass bis zu Davids Zeit eine jebusitische Bevölkerung in Jerusalem wohnte, und dass auch die Bevölkerung Gibeons sehr lange ihren kanaanäischen Charakter bewahrte. Die Texte enthalten ferner Angaben darüber, dass eine Anzahl anderer kanaanäischer Orte nicht von den Israeliten erobert werden konnten, als sie in das Land einbrachten, Jos. 16, 10; Richt. 1, 19. 27 f. Aber da über den Übergang dieser anderen Orte in israelitische Hände keine bemerkenswerten Ereignisse in den israelitischen Texten mitgeteilt werden, so dürfte die Assimilierung dieser kanaanäischen Bevölkerungsgruppen mit den umwohnenden Israeliten allmählich ohne heftige Erschütterungen stattgefunden haben. Die deuteronomistisch orientierten Kreise in Jerusalem oder in Israel überhaupt neigten offenbar dazu, das Nochvorhandensein kanaanäischer Bevölkerungsgruppen im altisraelitischen Kanaan möglichst mit Stillschweigen zu übergehen. Jahwes Volk hatte das Land zum Erbteil erhalten. Er selbst hatte die kanaanäische Bevölkerung mit ihren fremden Göttern vertrieben, und deshalb war es reiner Abfall, wenn Israel die Neigung zeigte, statt Jahwe, der das Volk mit starker Hand aus Ägypten in das Land der Verheissung geführt hatte, die kanaanäischen Götter, in erster Linie Baal und Astarte, zu verehren.

Wenn dagegen die Bevölkerungsverhältnisse der altisraelitischen Zeit in Palästina so gedacht werden dürfen, dass kanaanäische und israelitische Bevölkerungsgruppen in grossem Umfang benachbart nebeneinander lebten, so ist es leichter verständlich, dass die Israeliten damals den Abstand zwischen ihrem mosaischen Jahwe und den Göttern der kanaanäischen Nachbarbevölkerungen durchaus nicht immer empfanden. Noch schwerer muss es für die Israeliten gewesen sein, sich dieses Abstandes bewusst zu bleiben, wenn ausserdem ihr Kult in wichtigen Beziehungen Übereinstimmungen und Verwandtschaft mit dem der kanaanäischen Nachbarbevölkerungen aufwies.

Aus Israels älteren historischen Texten gewinnt man den Eindruck, dass der Baalsglaube der kanaanäischen Landbevölkerung verhältnismässig friedlicher Natur war. Einen aggressiven Charakter des Baalskultus, wie ihn später der Kultur des tyrischen Baal zu Isebels Zeit im nordisraelitischen Reich aufwies, lassen in altisraelitischer Zeit die israelitischen Texte nicht erkennen. Baal und Astarte, gewohnt, die kultische Verehrung ihrer Anhänger mit anderen Gottheiten zu teilen, scheinen sich ohne grösseren Widerstand darein gefunden zu haben, dass die israelitischen Einwanderer, die sich überall in den palästinischen Gegenden festgesetzt hatten, auf den Opferhöhen, »b ā m ō t«, ihren aus der Wüste mitgebrachten Gott, Jahwe, anbeteten. Sie wachten ebensowenig wie andere Gottheiten des kanaanäischen Volksglaubens eifersüchtig über den Kult ihrer Verehrer. Sie forderten keinen ausschliesslichen Kult für sich und hegten keine besondere »q i n'ā« gegeneinander oder gegen neue Gottheiten.

Ein unverkennbarer Zug von solcher Ausschliesslichkeit, von »q i n ' ā«, fand sich dagegen bei dem Jahwe der israelitischen Bauern. Die Texte der Einwanderung, die davon erzählen, wie bei Israels Einbruch in das Land ganze Ortschaften mit Jahwes »ḥ e r a e m«, seinem heiligen Bann, belegt und der Vernichtung preisgegeben werden konnten, enthalten sicher richtige historische Erinnerungen. Aber Jahr um Jahr, Jahrzehnt um Jahrzehnt verging, und die is-

raelitischen Jahweanbeter sahen sich allmählich an vielen Orten von kanaanäischen Nachbarn umgeben, mit denen sie während langer Zeiträume unter relativ friedlichen Verhältnissen gelebt haben dürften. Nur bei gewissen Gelegenheiten, wenn sie sich bedroht fühlten, und in gewissen Gegenden flammte in den israelitischen Bauern der Eifer für Jahwe auf, und in Jahwes Namen zogen dann die Israeliten der bebetreffenden Gegend in den heiligen Krieg. Davon zeugt das Deboralied und ebenso die Gideontexte.

Wenn auch auf diese Weise während der altisraelitischen Periode die »q i n'ā« des Jahwismus hier und da in Zeiten von Not und Bedrängnis aufflammte, dürften doch während langer Zeiträume in den meisten Teilen des Landes die israelitischen Einwohner in verhältnismässig gutem Einvernehmen mit der Bevölkerung benachbarter kanaanäischer Orte gelebt und Jahwe sich relativ gut mit Baal vertragen haben. Die israelitischen Einwanderer mussten, sobald sie eine Gegend erobert und sich in ihr niedergelassen hatten, zu der Lebensweise und den Beschäftigungen des sesshaften Bauern übergehen. Der israelitische Bauer wurde ganz wie der kanaanäische vom Wechsel der Jahreszeiten und von der Witterung abhängig, vor allem davon, dass Regen in genügender Menge und zu rechter Zeit fiel. Es lag deshalb, wie man hervorzuheben pflegt, für den israelitischen Bauern nahe, wie sein kanaanäischer Nachbar von Baal und anderen Gottheiten des Wetters und Wachstums Gedeihen der Saaten und guten Ertrag der Obstgärten und Weinberge zu erbitten. Dann lag es auch nahe, dass er im allgemeinen keinen so grossen Unterschied zwischen Jahwe und Baal, zwischen Israels Gott aus der Wüste und der Gottheit des Bauernlandes empfand. Vermutlich ist ferner, wie H. S. N y b e r g in Studien zum Hoseabuche, Uppsala 1935, dargetan hat, der kanaanäische Bauerngott der israelitischen Landbevölkerung auch unter dem Namen »m a e l a e k« bekannt geworden.

Dass kein grosser Unterschied zwischen Jahwe und Baal empfunden wurde, ist um so wahrscheinlicher, als die Kultsitten und die Kultterminologie der israelitischen Ein-

wanderer und der kanaanäischen Bevölkerung eine gewisse Verwandtschaft besassen. Eine solche Verwandtschaft dürfte jetzt als äusserst wahrscheinlich zu betrachten sein. Die bedeutsamen Funde der Keilschrifttexte in Ras eš-Šamra im nördlichen Syrien tragen dazu bei, Licht auch auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Baal in Israel während der altisraelitischen Zeit zu werfen.

Schlagend ist die Übereinstimmung zwischen der Kultterminologie dieser Keilschrifttexte und der in Israel, sowohl in den älteren historischen Texten als in den »t ō r ō t« des Priesterbuches. Man findet dieselben sprachlichen Bezeichnungen für eine ganze Anzahl Opfer und Opferhandlungen. Daher liegt die Annahme nahe, dass auch die Praxis bei diesen verschiedenen Arten von Opfern bei Israeliten und Phöniziern-Kanaanäern wesentlich dieselbe war, sowie ferner, dass in jede Art Opfer von den Israeliten und ihrer kanaanäischen Umgebung im grossen und ganzen dieselbe Bedeutung gelegt wurde. Dies dürfte gelten, mag nun »n g b« in den Ugarit-Texten, wie das israelitische Wort »n a e g a e b«, das palästinische Südland bezeichnen oder das Südland vom nordsyrischen Standpunkt aus, also wohl ungefähr das ganze Land südlich vom Libanon.

Ein Beispiel sei angeführt, nämlich das hebräische »'ā š ā m«, das seine philologische Entsprechung in »'a š m« der Ugarit-Texte hat. Die Bezeichnung ist philologisch dieselbe, und sicher auch die rituelle Ausführung des »'ā š ā m«-Opfers und seine Bedeutung. Es ist ein Schuldopfer, das einer erzürnten Gottheit von denen gebracht wird, die sich durch ein Vergehen den Zorn derselben zugezogen haben. Das Schuldopfer war in Israel mit Ersatzpflicht gegenüber dem Verletzten verbunden. Vermutlich war auch »'a š m« bei den Nordphöniziern mit Ersatz des zugefügten Schadens verknüpft. Sowohl im älteren Israel als in Ugarit dürfte die ganze Auffassung auf einer verhältnismässsig primitiven Stufe gestanden haben.

Deutlich ergibt sich dies, was Israel betrifft, aus dem Text 1. Sam. 6, 3 ff., wo das »'ā š ā m«-Opfer wegen unbewusster Versündigung gegen Jahwes Lade gebracht wird.

Sicher ist es nicht der Sinn des Textes, dass die in niedrigeren, primitiven Vorstellungen und Bräuchen befangenen Philister kein besseres Mittel wussten, sich von dem Verderben zu befreien, das die Bundeslade unter ihnen anrichtete, sondern der israelitische Erzähler teilt offenbar selbst die Vorstellung, dass diese »'ā š ā m«-Opfer gerade das waren, was Israels Gott zur Besänftigung seines Zornes forderte. Die Israeliten dürften beim Gedanken an die kostbaren »'ā š ə m«-Opfer aus Gold, mit denen die Philister Israels erzürnten Jahwe versöhnen mussten, befriedigt über die Philister und das schnöde Ende ihrer Eroberung der Bundeslade geschmunzelt haben. Diese israelitischen Erzähler und ihre Zuhörer dürften in derselben primitiven Vorstellungswelt gelebt haben, die hier bei den Philistern vorausgesetzt wird. Der Text dürfte eine primitive Auffassung des »'ā š ā m«-Opfers widerspiegeln, die dem ältesten Israel und seinen Nachbarvölkern gemeinsam war. Diese Art Opfer ist sicher, wie der Bevölkerung Ugarits, auch Israels Nachbarn bekannt gewesen und auch von ihnen mit dem Namen »'ā š ām« bezeichnet worden.

Dasselbe dürfte für eine Anzahl andere Opferausdrücke gelten. Das allgemeine Verbum für das Opferschlachten war sicher bei den Kanaanäern dasselbe wie das »z ā b a h« der Israeliten, und »d b ḥ« dasselbe Opfer wie das israelitische »z a e b a ḥ«. Das ugritische »š l m m«, die Entsprechung zu dem israelitischen »š e l ā m ī m«, Friedensopfer, hat sich zweifellos auch bei den Kanaanäern gefunden. Das Feueropfer »'e š t«, dürfte in derselben Weise dargebracht worden sein wie das israelitische »'i š š āe«. Dass Israels »m a ṣ ṣ ō t«-Fest sein Gegenstück in einem gleichartigen kanaanäischen ländlichen Volksfest gehabt hat, dürfte jetzt ausser allem Zweifel stehen.

Die weitgehende Übereinstimmung zwischen ugaritischer und israelitischer Kultterminologie dürfte beweisen, dass das älteste, vormosaische Israel eine mit Ugarit und sicher mit den kanaanäischen Völkern überhaupt im wesentlichen gemeinsame Kultpraxis besass. Diese Kultterminologie und Kultpraxis sind bei Israel sicher in wesentlichen Zü-

gen viel älter als Mose. Schon früh hatte das vormosaische Israel in seinem Kult wesentliche Züge mit seiner kanaanäischen Umgebung gemeinsam.

Der Aufenthalt der israelitischen Stämme in den östlichen Grenzbezirken Ägyptens wird in dieser Beziehung kein Vakuum bedeutet haben. Übrigens dürfte bloss ein Teil der Stämme sich an dieser halb nomadischen zeitweiligen Niederlassung in Ägypten beteiligt haben, während die anderen Stämme im Lande Kanaan verblieben. Die mosaische Offenbarung war infolge ihres neuen, überwältigenden Gottesbegriffes eine einzigartige religiöse Neuschöpfung in Israel. Nathan Söderblom hat wohl nach wie vor recht darin, dass der mosaische Jahweglaube eine gestiftete Religion ist, deren religiöse Eigenart auf Mose zurückgeht. Aber der Kult des mosaischen Jahwe bedeutet ganz gewiss keinen Bruch mit früheren israelitischen Kultsitten. Diese lebten weiter, aber ihr Inhalt wurde immer mehr umgedeutet. Der mosaische Jahwe war eine exklusive Gottheit, und alles, was mit ihm in Berührung kam, wurde allmählich seinem Wesen entsprechend umgedeutet. Was sich nicht damit in Einklang bringen liess, wurde früher oder später aus dem Mosaismus ausgestossen.

Aller religionsgeschichtliche Stoff, mit dem das Volk in Berührung kam, erfuhr also in Israel eine Interpretatio mosaica oder eine Interpretatio israelitica. Die Opfer- und Kultpraxis, die den israelitischen Stämmen mit ihrer kanaanäischen Umgebung gemeinsam war, erhielt in Israel im Lauf der Zeiten ihre Interpretatio israelitica, d. h. sie bekam eine vertiefte und gereinigte Bedeutung, indem sie zu Israels Gottesvorstellung in Beziehung gesetzt wurde [1]).

In der altisraelitischen Zeit ist diese Interpretatio israelitica wohl noch nicht sehr weit gelangt. Der israelitische

---

[1]) Ich präge den Ausdruck Interpretatio israelitica entsprechend dem fruchtbringenden methodischen Gesichtspunkt, den Gunnar Rudberg in seiner Arbeit Hellas och Nya Testamentet, Upsala 1929, mit dem Ausdruck Interpretatio graeca an die Art des griechischen Geistes angelegt hat, alles, was ihm entgegentritt, nach seinem Wesen zu deuten und ihm seinen Stempel aufzudrücken.

Bauer dürfte in die Opfer, die er Jahwe auf seiner »b ā m ā« darbrachte, kaum einen wesentlich tieferen religiösen Sinn gelegt haben, als die Bevölkerung des Nachbardorfes in die Opfer legte, die sie Baal oder anderen kanaanäischen Gottheiten brachte. Dass die Bedeutung der Opfer von Israeliten und Kanaanäern wesentlich in derselben Weise aufgefasst wurde, ist um so verständlicher, als die Opfer von beiden in wesentlich derselben Weise rituell ausgeführt und auf die gleiche Art bezeichnet wurden. Ein »š e l ā m ī m«-Opfer beispielsweise oder ein »z a e b a ḥ«-Opfer wird für die Bevölkerung der Gegend ungefähr dieselbe Bedeutung gehabt haben, mochte es nun auf einer kanaanäischen »b ā - m ā« einer kanaanäischen Gottheit oder auf einer israelitischen Jahwe dargebracht werden. Dies erklärt, dass der Prozess der Assimilierung von Jahwe und Baal dem späteren Israel, dessen Auffassung vom Opferwesen durch eine weit fortgeschrittene Interpretatio israelitica bestimmt war, als Abfall in das kanaanäische Heidentum erschien. So mögen, nachdem die Kämpfe der gewaltsamen Einwanderung vorüber waren, israelitischer und kanaanäischer Kult, ohne dass ein grösserer Wesensunterschied zwischen ihnen empfunden wurde, während der altisraelitischen Periode an vielen Orten und während längerer Zeiträume nebeneinander fortbestanden haben. Aber hier und da wird diese religiöse Symbiose aufgehoben, indem der aggressivere mosaische Jahweglaube aufflammt und gewaltsam den Baalskultus aus einer Ortschaft oder Gegend verdrängt. Es dürfte sich ungefähr ebenso verhalten haben wie mit der Symbiose des Islam und des Christentums im Morgenland in späteren Zeiten. Der Fanatismus des Islam bricht gelegentlich plötzlich aus, und durch einen mehr oder minder gewalttätigen Akt wird ein Ort mohammedanisch.

Ein anschauliches Beispiel dafür, wie diese Symbiose zwischen Jahwe und Baal in einer Gegend durch den aufflammenden Jahwismus gebrochen wird, bietet die Schilderung Richt. 6 über die gewaltsame Verdrängung des kanaanäischen Kults in dem israelitischen Ofra durch den Jahwekult. Einem jungen Israeliten aus der Ortsbevölke-

rung war eine Offenbarung Jahwes zuteil geworden. Gideons Eifer für Jahwe entbrannte. Eine Religion von dem streitbaren Charakter des mosaischen Jahwismus flammt leicht auf, namentlich in Not und Gefahr. Ofra hatte auf seiner »b ā m ā« einen »m i z b ē a ḥ« des Baal mit einem danebenstehenden heiligen Holzpfahl der Astarte. Dieser Altar gehörte Gideons Vater (V. 25), der darauf offenbar mit seiner Familie und seinem Gesinde dem Baal Opfer gebracht hatte. Das einflussreichste israelitische Geschlecht in Ofra verehrte also Baal, und man fand darin nichts Unrechtes. Gideon zerstört indes mit einem Teil seiner Gefährten die kanaanäische Kultstelle des Ortes, ohne danach zu fragen, dass der Kult dort von seinem Vater ausgeübt wurde. Es ist ein Bildersturm des Jahwismus gegen Baal. Die Israeliten des Ortes, die nichts Unrechtes in dem Kult der kanaanäischen Götter erblickten, betrachteten es als ein Verbrechen, dass Baals Altar zerstört, der Ascherapfahl zerschlagen und ein neuer Altar für Jahwe gebaut worden war. Für Gideons »q i n'ā« haben sie kein Verständnis.

Die führenden israelitischen Baalsverehrer in Ofra liessen sich nicht zu »q i n'ā« für Baal fortreissen. »Ist er Gott, so führe er seine Sache selbst, da dieser seinen Altar zerbrochen hat«. (V. 31).

Der aufflammende Jahwismus sammelt die streitbare israelitische Mannschaft in den benachbarten Gegenden zum kühnen Kampf gegen die plündernden Scharen aus dem Osten, und als in Jahwes Zeichen der Sieg errungen ist, herrscht in Zukunft sein Kult allein auf der »b ā m ā« von Ofra. Aber die Bezeichnungen und die Praxis des Opferkultes bleiben dieselben. Auch Jahwes Altar wird ganz oben auf der »b ā m ā« des Ortes errichtet und »m i z b ē a ḥ« genannt, und die Opfer, die ihm dort gebracht werden, sind von derselben Art wie früher und werden mit den alten Opferausdrücken bezeichnet.

Wie Bekenner zweier verschiedener Religionen in den Dörfern Palästinas oft friedlich nebeneinander leben und auch, ohne stärkeres Gefühl einer trennenden Kluft, an den beiderseitigen Festen, insbesondere auch an Kulthandlungen

teilnehmen können, wurde mir anschaulich vor Augen geführt, als ich im Sommer 1921 einige Tage in dem christlichen Dorf Djifna, dem alten Gofna, ungefähr 20 Kilometer nördlich von Jerusalem, weilte und dort eine Hochzeit mitmachte. Das Brautpaar stammte aus orthodoxen Familien in Djifna, und die meisten Hochzeitsgäste waren gleichfalls orthodoxe Christen aus Djifna und einigen christlichen Nachbardörfern. Die Dorfbewohner standen indes auch in freundschaftlichen Beziehungen zu der mohammedanischen Bevölkerung des Nachbardorfes En Sinja, das bloss etwa 4 km nordöstlich von Djifna liegt. Als während der »Freudennächte«, d. h. an den Abenden unmittelbar vor dem Hochzeitstag, die Jünglinge von Djifna und aus der Umgebung mit Lust und Eifer ihre Tänze auf dem Markt, »ḥ ā r a«, von Djifna, ausführten, mischte sich auch eine Schar mohammedanischer Burschen aus En Sinja unter die christlichen Jünglinge und beteiligte sich am Tanz.

Noch bemerkenswerter war, dass sie auch am Hochzeitstage selbst an den Trauungsfeierlichkeiten in der Kirche des Mar Djirdjis, des heiligen Georg, in Djifna teilnahmen, sowie am Tanz und Hochzeitsmahl bei dem Vater des Bräutigams am Abend des Hochzeitstages. In der Kirche des heiligen Georg, der »k e n ī s e« der orthodoxen Dorfchristen, gingen die mohammedanischen Hochzeitsgäste ebenso wie die orthodoxen in der Prozession, die bei der Trauung in der Kirche stattfand, und einige von ihnen trugen ebenso wie die christlichen Hochzeitsgäste brennende Kerzen in den Händen. Mit einem eigentümlichen Gefühl sah ich, wie sich bei dieser Gelegenheit Mohammedaner und orthodoxe Christen, ohne sich um ihre religiösen Unterschiede zu kümmern, untereinander mischten und gemeinsam an dem christlichen Kultakt in dem orthodoxen christlichen Heiligtum teilnahmen. Zu bemerken ist, dass allen diesen palästinisch-arabischen Bauern eine kultische Auffassung der Religion und überhaupt eine primitive, abergläubische Vorstellungsweise gemeinsam ist.

Die Vermutung dürfte nicht unberechtigt sein, dass diese Wesensart der jetzigen palästinischen Landbevölkerung bis

zu gewissem Grade mit dem Charakter der altgeschichtlichen Bevölkerung übereinstimmt. Vor dem Weltkrieg stand die palästinisch-arabische Landbevölkerung im wesentlichen, und tut es wohl auch heute noch, auf einem mittelalterlichen Stadium, besonders in bezug auf die religiösen Vorstellungen. Sicher war auch in altisraelitischer Zeit der israelitischen Landbevölkerung und den kanaanäischen Bevölkerungsgruppen, die vielfach noch im Lande wohnten, eine ziemlich primitive Volksfrömmigkeit gemeinsam.

Jahwes und Baals Symbiose in altisraelitischer Zeit tritt nicht zum wenigsten durch die Keilschrifttexte in Ras eš-Šamra und unsere erweiterte Kenntnis von der Verwandtschaft des älteren Israel mit seiner kanaanäischen Umgebung in ein klareres Licht.

# Ein koptisch-arabischer Bauernkalender.

*Enno Littmann*

Im Jahre 1935 wurde mir in Cairo von meinem Gewährsmanne Maḥmûd Sidqī ein koptisch-arabischer Bauernkalender, der aus kurzen Sprüchen besteht, in zwei Fassungen mitgeteilt. Die erste Fassung hatte er in el-Gîza bei seinen Bekannten gehört, die zweite von einem früheren Beamten der ägyptischen Staatsbibliothek, Iskaros Bey. Die Namen der koptischen Monate (von September bis August) wurden von ihm folgendermassen ausgesprochen[1]: tût, bâba, hātûr, kiyâk, ṭûba, 'amšîr, baramhât, baramûda, (auch barmûda und baramôḍa), bašans, ba'ûna, 'abîb, misra.

Ich gebe zunächst den Text in Umschrift und Übersetzung mit kurzen Erklärungen, darauf einige Varianten, die ich 1938 von dem Kopten Morcos Antonios erkundete.

I. (Text nach Maḥmûd Sidqī).

1. katkût it-tût yâkul wiymût
   Die Küken des September fressen und sterben.
   Die im September geborenen Küken leben nicht lange.
2. bâba — ḫuššė wi'fil id-ḍurrâba
   Oktober — Geh hinein [ins Haus] und schliess die Tür!
   Im Oktober fängt es allmählich an, kühler zu werden, namentlich des Nachts.
3. hātûr
   'abu d-dahab il-mantûr
   November ist der Vater des ausgestreuten Goldes.
   Im November wird gesät: Weizen, Klee, Bockshornklee und Feldbohnen. Das »Gold« soll sich auf die später reifenden goldgelben Ähren beziehen.

4. kiyâk —
ṣabâḥak misâk
'um-min-nôm haddar 'ašâk
'ablĕ ġadâk
Dezember — Guten Morgen — guten Abend!
Erheb dich vom Schlafe und bereite dein Abendessen vor deinem Mittagessen!

Im Dezember werden die Tage kürzer; auf den Morgen folgt bald der Abend, und es wird geraten, schon gleich nach dem Aufstehen das Abendessen zu bereiten. In Wirklichkeit sind die Tage in Ägypten natürlich im Winter lange nicht so kurz wie in Europa.

5. rûhī yā ṭûba
yallī mā ballilti-lī 'ar'ûba
tĕ'ûl 'istannū wĕ 'ana-stílif-lúkum 'ašart-īyâm min 'aḥûya mšîr
yĕḥallī lahmúkum 'al-ḥaṣîr
wil-'agûza 'irda
wiṣ-ṣabîya gilda,
»Geh fort, o Tûba,
Der du mir nicht die Ferse benetzt hast!«
Er sagt: »Wartet, ich will euch zehn Tage von meinem Bruder Amšîr leihen;
Der lässt euer Fleisch [immer] auf der Matte liegen;
Dann ist die Alte eine Äffin
Und die Junge ein Stück Leder.«

Der Mensch beklagt sich über den Monat Januar wegen der Kälte, dass er ihm nicht die Ferse benetzt hat, d. h. ihn wegen der Kälte nicht hat baden lassen. Aber der Januar sagt: »Wartet nur, ich will euch zehn Tage Februar leihen; dann geht es euch noch schlimmer; dann müsst ihr euren Leib immer auf der Matte liegen lassen, ohne aufzustehen, wegen der Kälte, und die Alte kauert sich zusammen wie eine Äffin, während die Junge vor Kälte trocken ist wie Leder.«

6. 'amšîr
ye' ûl lil-'amḥĕ sîr
il-'uṣaiyar yĕḥaṣṣal iṭ-ṭawîl
Februar
spricht zum Weizen: »Werde!
Das Kurze erreiche das Lange!«

Der Weizen wächst heran; der kleine Halm soll ebenso hoch werden wie der grosse.

7. baramhât —
rûh il-ġêt wĕhât
win-nasrânī 'âš wĕmât
mā-kal-š il-gibna wil-fûl il-hirâtī fī baramhât.
März — Geh auf das Feld und hole!
Und der Christ ass und starb
Und ass keinen Käse mit frischen Bohnen im März.

Im März werden die grünen Bohnen reif; die soll man vom Felde holen. Diese Bohnen heissen »grün« ('ahdar) oder »gepflügt« (hirâtī). Man isst sie gern mit weissem Käse zusammen; aber das kann ein Christ im März sein Lebelang nicht tun, da dann die grossen Fasten sind, in denen nichts, was vom Tier kommt gegessen werden darf, weder Fleisch, noch Eier, noch Käse. Gelegentlich aber kommen, je nach der Kalenderrechnung, fastenfreie Tage im Baramhât vor.

8. baramûda —
rûh il-ġêt wĕdu"ĕ bil-'amûda
April — Geh aufs Feld und schlag mit dem Stab!

Im April beginnt das Korn zu reifen. Man holt dann einige Garben und drischt sie mit einem Stock aus; dies geschieht, um Röstkorn (farîk) zu machen, oder auch von armen Leuten, die frühzeitig Korn brauchen. Über das Dreschen mit Stöcken vergl. H. A. Winkler, Ägyptische Volkskunde, S. 178.

9. bašans —
yĕdummu l-'amh, wĕyidrisûh wĕyihzinûh fi l-igrân
Mai — Man sammelt den Weizen und drischt ihn und stapelt ihn auf den Tennen auf.

Jetzt findet die richtige Ernte statt. Das Korn wird meist mit dem auch aus Palästina und Syrien bekannten Dreschschlitten gedroschen; manchmal wird es auch durch Tiere ausgetreten, und dann soll man dem Ochsen, der da drischt, nicht aus Geiz das Maul verbinden. Über diese Drescharten vgl. Winkler, a. a. O., S. 179 ff. Von den Tennen wird das gedroschene Korn dann in die Scheuern gebracht. Der Spruch für Mai ist in II 9 ursprünglicher.

10. ba'ûna —
'aiyâm it-tahārī'
wĕfīhā nuzûl in-nu'ta
fī sab'atâšar ba'ûna

Juni —
Die Tage des Wassertiefstandes;
Und in ihm ist die Herabkunft des Tropfens
Am siebenzehnten Juni.

Im Juni, in der heissen Zeit, sinkt der Nil immer mehr. In der Nacht des 17. Juni (d. i. aber der 11. Ba'ûna) soll vom Himmel ein wunderbarer Tropfen (bei den alten Ägyptern eine Träne der Isis) fallen, der bewirkt, dass der Nil wieder steigt, zum Wohle des Landes.

**11.** 'a b î b —
'i b t í d ā z i y a d t i n - n î l.
Juli — Der Anfang der Zunahme des Nils.

**12.** m i s r a —
b a d r i ḍ - ḍ u r a.
August — Aussaat der Dura.

Dura ist die ägyptische Hirse.

II. (Text nach Iskaros Bey).

**1.** t û t —
r a i y ė w á l l ā f û t
September — Sättigung mit Wasser oder Schwinden.

Im September gibt es manchmal viel Nilwasser, manchmal weniger.

**2.** b â b a —
h u š š ė w i' f i l i ḍ - d u r r â b a
Oktober — Geh hinein [ins Haus] und schliess die Tür!

Vgl. I 2.

**3.** h ā t û r
y ė' û l l i z - z a r'ė ṭ û r
'i n f â t a k z a r'ė h ā t û r
'u ṣ b u r l a m m a s - s a m a d d û r.
November
spricht zur Saat: »Geh auf!«
Wenn die Saat im November an dir vorbeigeht,
Warte, bis der Himmel sich dreht!

ṭ û r steht für t û r, klassisch ṯ u r, von ṯ ā r a. — d d û r steht für t ė d û r. — Wer im November nicht gesät hat, muss bis zum nächsten Jahre warten.

**4.** k i y â k —
s a b â ḥ a k m i s â k.
Dezember — Guten Morgen, guten Abend!

Vgl. II 4.

5. ṭûba —
'abu l-bard il-'innûba.
Januar ist der Vater der strengsten Kälte!
6. 'amšîr —
'abu z-zawâbi' il-kĕtîr
Februar ist der Vater der vielen Stürme!
7. baramhât —
'iṭla' il-gêṭ wĕhât
März — Geh aufs Feld und hole!
Vgl. I 7.
8. baramûda —
du"ū bil-'amûda
April — Schlagt mit dem Stab!
Vgl. I 8.
9. bašans
yuknis il-'arḍĕ kans
Mai fegt die Erde ganz [kahl].
Nach dem Dreschen ist der Boden schwarz und kahl, ohne Getreide.
10. ba'ūna —
yištadd il-ḥarr wĕyinḥifiḍ in-nîl.
Juni — Die Hitze wird stark, und der Nil sinkt.
11. 'abîb
ṣabbâġ il-'inab wit-tîn
wĕfîh tinzil in-nu'ṭa
Juli
färbt die Trauben und Feigen;
und in ihm kommt der Tropfen herab.
Vgl. I 10. Die Trauben und Feigen färben sich zur Reife.
12. misra —
tigrī fîhā kullĕ tir'a 'isra.
August — In ihm fliesst jeder schwierige Kanal.
Der Nil ist ganz hoch; alle Bewässerungskanäle füllen sich, auch solche, die sonst schwierig zu füllen sind.

## III. (Varianten nach Morcos Antonios).

1. Für September kennt M. A. keinen Spruch; er sagt aber, dass I 1 den Kopten unbekannt sei und daher mohammedanisch sein müsse.

2. Zwei Fassungen: a) 'udhul wi'fil id-durrâba, und b) ḥušše wi'fil il-bauwâba, die beide den gleichen Sinn haben, von denen a) die ältere, b) die jüngere sein soll.
3. hātûr — 'abud-dahab il-mantûr — iš-šatra ti'gin wetihbiz wit'ûm tislu' il-fûl. »November — ist der Vater des ausgestreuten Goldes. — Die Kluge knetet und bäckt und kocht die Bohnen.« Das »ausgestreute Gold« soll sich auf die gelb werdenden Blätter beziehen. Die kluge Hausfrau sorgt vor, da der Winter beginnt. Hier reimen — ûr und — ûl.
4. kiyâk — sabâhak misâk — 'ûm min futûrak 'alla' 'ala 'ašâk. »Dezember — Guten Morgen, guten Abend! — Steh auf von deinem Frühstück und setz die Töpfe auf für dein Abendessen.«
5. Vom Spruch für Januar kennt M. A. nur die letzten beiden Zeilen von I, in der Form teḥalli s-ṣabîya 'irda — wil-'agûza gilda »macht die Junge zur Äffin und die Alte zu einem Stück Leder.«
6. 'amšîr — 'abu z-za'ābîb ketīr — ye'ûl lil-'amḥe sîr — iz-zuġaiyar yeḥaṣṣal il-kebîr. Eine Verbindung von I und II, mit den Wortvarianten za'ābîb für zawâbi', zuġaiyar für 'uṣaiyar, und kebîr für tawîl. Daneben soll nach M. A. in Oberägypten gesagt werden 'amšîr — 'abu l-hêr il-ketîr »Februar ist der Vater von vielem Guten«, weil dort die Ernte teilweise schon im Februar beginnt.
7. Wie II 7.
8. Wie II 8, mit der Variante du''e (Sing.) für du''ū.
9—12: Die Sprüche für 9, 10 und 12 sind M. A. unbekannt. Für 11 hat er 'abîb — tabbâḫ il-'inab wit-tîn, »Juli kocht die Trauben und Feigen«, d. h. macht sie ganz reif.

Die drei Fassungen stimmen einige Male überein, weichen aber auch mehrfach von einander ab. Wahrscheinlich liessen sich, wie das bei volksläufigen Sprüchen öfters der Fall ist, noch mehr Varianten finden; aber es war mir unmöglich, diesen Dingen noch weiter nachzuforschen. Auch

konnte ich, da diese Zeilen in Cairo niedergeschrieben werden mussten, wo mir meine Bibliothek nicht zur Verfügung stand, weder feststellen, ob einige dieser Sprüche bereits anderswo veröffentlicht sind, noch auch ähnliche Sprüche bei anderen Völkern vergleichen; zu letzterem wäre auch hier nicht Raum genug gewesen. In den volkskundlichen Büchern von Lane und H. A. Winkler habe ich sie nicht gefunden. Die hier mitgeteilten Texte zeigen noch eine andere Eigenart mündlicher Überlieferung: Vergessenes wird ausgelassen oder durch eigene Erfindung ersetzt. Die Sänger von Liedern lassen manchmal Verse, die sie vergessen haben, einfach aus, oder sie nehmen bei solchen, an die sie sich nicht genau erinnern, leichte Veränderungen vor. Bei diesen Sprüchen jedoch wurde in I und II kein Monat ausgelassen, da sonst allzu deutliche Lücken entstanden wären, bei denen die Überlieferer ihre Unwissenheit zugeben mussten. M. A. aber gab zu, dass ihm 1, 9, 10 und 12 unbekannt seien. Wo die Reime fehlen, ist m. E. der Wortlaut nicht ursprünglich, wenn auch der Sinn durchaus dem der betreffenden, ursprünglich gereimten Sprüche, die man vergessen hatte, entsprechen mag. Die einzelnen Sprüche seien hier noch kurz verglichen.

1. September. I bezieht sich auf das Tierleben, II auf das Nilwasser; beide gereimt.
2. Oktober. I und II ganz gleich; gereimt. III hat nur Wortvarianten.
3. November. I und II handeln beide von der Aussaat, aber in verschiedener Weise; gereimt. III hat auch einen Hinweis auf den beginnenden Winter und bezieht den ersten Teil nicht auf die Aussaat, sondern auf die Färbung der Blätter.
4. Dezember. I, II und III sind dem Sinne nach gleich; (Kürze der Tage), aber II ist nur ein Teil von I, während III den zweiten Teil von I mit anderen Worten ausdrückt; gereimt.
5. Januar: I und II sprechen von der Kälte im Januar; beide gereimt. Doch während II dies nur mit zwei Worten andeutet, malt I die Folgen der Kälte in drastischer

Weise aus und spielt ironisch auf den Februar an, der manchmal noch kältere Tage hat. Von I hat sich nur ein Bruchstück bei III erhalten.

6. Februar: I bezieht sich auf das Wachsen des Korns, II auf die Wetterlage; III verbindet beides; gereimt. In I reimt — îr mit — îl.

7. März: II und III sind nur ein Teil von I; gereimt. Der humoristische Zusatz in I stammt wohl nicht von einem Kopten, sondern von einem Mohammedaner. Die Sprüche 7, 8, 9 handeln alle drei von der Ernte.

8. April: I, II und III sind im wesentlichen gleich, nur sind II und III etwas kürzer; gereimt.

9. Mai: Von hier an weichen I und II stark im Wortlaut von einander ab, bei III fehlen 9, 10 und 12 ganz. I hat bei 9, 10, 11 keinen Reim, deutet ihn jedoch in 10 schwach an; II hat ihn bei 9, ist also ursprünglicher, hat ihn aber bei 10 und 11 nicht. Die Assonanzen —îb, —în, —îl mögen in 11 allerdings als Reime gedacht sein. Auf alle Fälle ist in diesen Sprüchen die Überlieferung unsicher. — Der Mai ist die Haupterntezeit.

10. Juni: I und II deuten auf das Sinken des Nils, II spricht auch noch von der grossen Hitze. Die Herabkunft des Tropfens wird in I auf den 17. Ba'ûna angegeben; gemeint ist der 17. Juni oder 11. Ba'ûna. Der Überlieferer hat den europäischen Monat und den koptischen Monat, die um einige Tage differieren, mit einander verwechselt.

11. Juli: I handelt vom Steigen des Nilwassers, II vom Reifen der Trauben und Feigen ebenso wie III. Aber in II findet sich noch fälschlich die Angabe von der Herabkunft des Tropfens; dies mag auf ein Versehen von Mahmûd zurückgehen.

12. August: I und II sind wieder richtig gereimt, III fehlt. I bezieht sich auf die Saat der ägyptischen Hirse, II auf die Bewässerung der Felder.

Diese Sprüche enthalten wohl altes Volksgut; ihre Vorläufer oder Vorbilder werden im Koptischen und Ägyptischen bekannt gewesen sein. Da nun die heutigen Bauern Ägyptens nicht nur Kopten, sondern zum grossen Teile Mohammedaner sind, haben letztere die arabische Form solcher Sprüche auch zum Teil angenommen und hie und da verändert.

Cairo, im Februar 1938.

# Die Proklamation des Tab'alsohnes.

*Uku Masing*

Das geschah im Dezember 1935. Der Jubilar und ich hörten eben, wie ein Theologe Jes. 7, 6 übersetzte. Warum gerade damals dieser Vers mir aktuell wurde, weiss ich auch heute noch nicht. Doch war ich kühner als sonst und »phantastische« Vermutungen lagen nicht sehr ferne; denn ich hatte wieder einmal D i e t z e s' »Ussia, der Knecht Gottes« (Bremen 1929) angesehen und hie und da gelesen. Da der damalige Gedanke — sei er auch noch so phantastisch gewesen — mich nicht losgelassen hat und mich immer an den Jubilar denken lässt, versuche ich, ihn hier kurz und klar auszudrücken, und hoffe, dass mein Lehrer diese kleine Arbeit nicht für sehr phantastisch halten würde. Es soll keine exegetische Abhandlung sein, denn meine Materialiensammlung ist noch nicht gross genug, um in der Art des Jubilars (und ich denke, dass eine Exegese, wie sie sein soll, alles durcharbeiten muss, was früher erarbeitet worden ist, sei es auch noch so unwichtig, naiv oder langweilig; sind es doch manchmal gerade die langweiligsten Anschauungen, die einen auf die richtige Spur führen) etwas über Zach. 9 zu schreiben. Ausserdem sind meine Anschauungen so abweichend von den früheren, dass ich wohl kaum Gesinnungsgenossen aus den vergangenen Jahrhunderten finden werde. Nur M a u r e r, E w a l d, H i t z i g u. a. weisen ganz ferne Berührungspunkte auf.

Erstens handelte es sich um den Tab'alsohn. Ob der Name richtig überliefert ist, ist ja fraglich, denn T a b' e l wäre sicher besser. Aber wie er richtig gelautet hat, ist für die Sache nicht wichtig. Wenn es aber in der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges (vielleicht besser: bei der Thron-

besteigung des Ahas) solche in Israel und Aram gab, die ihn an Stelle von Ahas zum König über Juda einsetzen wollten, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er auch in Jerusalem Parteigenossen hatte. Denn einen, den in Juda keiner haben wollte, als Kronprätendenten vorzuschlagen, wäre politisch eine sehr unkluge Handlungsweise gewesen. Ausserdem ist aus Jes. 3, 4. 12; 7, 1 ff. zu ersehen, dass der Prophet selbst kein grosser Freund von Ahas gewesen ist, und es ist möglich, dass es in Jerusalem solche gab, denen Ahas noch mehr verhasst war. Letztere könnten aber sehr leicht zu den Pargängern des Tab'alsohnes gehört haben. Wer der Genannte war, ist in diesem Zusammenhang nicht sehr wichtig. Dietze l. c. 31 meint, er wäre ein Sohn Ussias von der arabische Prinzessin Tab'el d. h. ein Halbbruder Jothams gewesen, vielleicht also etwas älter als Ahas. Man könnte aber auch denken, dass er ein Sohn Jothams war, in diesem Fall nur einige Jahre älter als Ahas. Da man dem Ahas seine Jugend und seine Frauendienerei übelnahm, vielleicht auch kultische Gleichgültigkeit oder gar Synkretismus vorwarf, so ist es wahrscheinlich, dass der Tab'alsohn der Kandidat der Jahwetreuen gewesen ist.

Es ist sicher, dass ein solcher Mann sich nicht öffentlich in Jerusalem zeigen konnte, sondern irgendwo auf dem Lande lebte, vielleicht in Israel, wo Ahas — dessen Partei wohl stärker war — seiner nicht habhaft werden konnte. Ebenso ist klar, dass der Thronprätendent mit Jerusalem Beziehungen unterhalten musste, und dass für ihn in der Hauptstadt Propaganda gemacht wurde. Diese Annahme ist kein Anachronismus. Politische Propaganda war auch damals in gewissen Fällen eine Notwendigkeit. Die Inschrift des Kilamu ist kaum etwas anderes, und die Selbstüberhebungen der assyrischen Könige auf den Inschriften, bevor sie ihre Kriege zu schildern beginnen, haben auch denselben Zweck. Besonders aber ist an die Behistuninschrift und ihre aramäische Übersetzung zu denken. Deren Zweck kann kein anderer gewesen sein, als der, den Untertanen zu zeigen, wie herrlich und gross Dareios in Wirklichkeit sei und für wie schätzenswert sie es erachten sollten, ihm ihre Abgaben,

Zölle und Steuern entrichten zu dürfen. Man zahlt ja bekanntlich lieber einem Despoten, der Glück hat, als einem milden Könige, der sich nur um seinen Harem kümmert und die Staatsangelegenheiten unerledigt lässt. Wenn schon die Assyrerkönige sich so malen liessen, als ob sie die Bringer der heissersehnten Paradieseszeit wären, so konnte es noch leichter in Israel geschehen, wo die Grenzen zwischen dem Idealkönige und dem wirklichen — wenigstens in der Hofpoesie, wie Gressmann gezeigt hat — fast völlig verwischt wurden. Es ist also anzunehmen, dass man auch den Tab'alsohn als Bringer einer neuen, glücklicheren Zeit gefeiert hat.

So bliebe nur noch übrig zu fragen, ob nicht vielleicht im A.T. eine solche Proklamation erhalten ist. Und da der einzige Prophet ausser Jesaja, von dem man vermuten könnte, dass er ein Zeitgenosse dieser Ereignisse gewesen sei, Deuterozacharja ist, so war es eigentlich selbstverständlich, an »dein König kommt zu dir« zu denken. Ausserdem hat ja schon Bertholdt Zacharja den Sohn Jeberechjas für den Autor der deuterozacharjanischen Weissagung gehalten. Also passt auch dieses in das Bild hinein, denn da er ein Freund Jesajas war, ist es ziemlich sicher, dass er sich nicht sehr gut mit Ahas stehen konnte. Wenn einige Kleinigkeiten in Zach. 9 nicht mit den Angaben der historischen Bücher oder Tukultiapalesarras III Annalen harmonieren, so verschlägt das nichts gegen die Ansetzung in dieser Periode. Denn die wirkliche Lage ist sicher viel verwickelter gewesen, als diese Nachrichten es ahnen lassen, und deshalb gerade war zu hoffen, dass man aus Zach. 9 etwas zur Beleuchtung einiger Fragen würde erhalten können, die sonst ziemlich farblos bleiben würden. Erklären doch die anderen Nachrichten nur einzelne Phasen aus dem allgemeinen Gemetzel, bei dem vielleicht nur die Assyrer wussten, was sie erhalten wollten.

Ich vermutete also und vermute auch heute, dass Zach. 9 eine Proklamation des Tab'alsohnes ist[1]). Aber es ist

[1]) Doch muss ich sagen, dass mir im letzten Jahr auch eine andere Möglichkeit, den Text zu erklären, eingefallen ist. Die Beweis-

kaum anzunehmen, dass der Text intakt erhalten ist. Wenn er so wie so schon »messianisch« angehaucht ist, so ist aber doch möglich, dass eine Überarbeitung stattgefunden hat, bei der sowohl gekürzt als auch verlängert werden konnte, um den Text zu einer schöneren Weissagung zu machen. Es braucht nicht alles echt zu sein, was in Zach. 9 steht.

Die Verse 1—7 sind eine Art »neue Zeitung«, die dem Volk die politische Lage der Nachbarstaaten erklären soll und Ausblicke in die Zukunft gibt. Es war ja notwendig zu zeigen, wie sich alles zu gunsten der Tāb'alpartei gestaltet, um das Volk ihm geneigter zu machen. Und da diese Partei die jahwistische war, musste die Sache überhaupt als eine Angelegenheit Jahwes dargestellt werden. Deshalb ist auch gesagt — angenommen, dass Sellins Konjektur rich-

---

führung würde sich in diesem Fall etwa so gestalten. In Zach. 9, 5 (vgl. auch Jer. 25, 20) stehen Askalon und Gaza zweimal nacheinander. Gaza und Askalon folgen aufeinander noch Jdc. 1, 18, Zeph. 2, 4. Man muss also eine historische Konstellation suchen, bei der die beiden gleichwichtig waren. Nun spricht Tukultiapalesarra III davon, dass Mitinti von Askalon wahnsinnig geworden sei, als er die Niederlage Rezins gehört habe, und ebenso davon, dass Hanunu von Gaza vor ihm nach Musri geflohen sei und er seine Stadt erobert habe. Andere philistäische Städte nennt er nicht. Diese waren also entweder von den genannten abhängig oder assyrerfreundlich. Wenn nun die beiden Quellen so übereinstimmen, ist es nicht notwendig, eine andere noch besser passende Zeit für Zach. 9 zu suchen. Aber nach dem Text scheinen die beiden Städte noch nicht erobert zu sein. Nach Tukultiapalesarras III Annalen hat sich Askalon nach der Eroberung von Damaskus unterworfen, also etwa 732, Gaza aber vielleicht schon 733. Von den anderen genannten Landschaften ist Hatarikka 733 erobert worden, Damaskus aber erst 732, und nach Zach. 9, 1 scheint das schon eine Tatsache der Vergangenheit zu sein. Eniel von Hamath zahlte schon 738 Tribut. Sidon nennt T. III gar nicht. Tyrus ist 738 tributär gewesen, hat aber später unter Hirummu nicht mehr Tribut gezahlt, und erst Metenna erkennt wieder die Oberhoheit des assyrischen Königs an. Wenn auch die Jahreszahlen nicht ganz zu stimmen scheinen (Damaskus und Askalon ergeben sich in demselben Jahre, Gaza schon früher, hier aber sind Askalon und Gaza selbständig, Damaskus aber nicht mehr), so wäre gerade die letzte Tatsache der beste Beweis, dass wir uns in dieser Zeit befinden. Es ist dann die geschichtliche Lage von Zach. 9 so zu denken: Ahas ist — wahrscheinlich nach dem Tode Pekahs — nach Damaskus gegangen, um seine Unterwürfigkeit

tig ist — dass Jahwe sowohl in Hatarikka und Damaskus, als auch in Israel, Hamath und Sidon etwas zu sagen hat. (Sellin hat wohl mit Recht in Tyrus eine Glosse gesehen). Tyrus und die philistäischen Städte stehen abseits, und deshalb wird ihnen nur eine Drohung zuteil. Es ist wohl so gewesen, dass sie entweder ihre Selbständigkeit bewahren wollten wie Ahas oder mit den Assyrern konspirierten. War es ihnen doch sehr erwünscht, dass sich in der Nachbarschaft keine grössere politische Einheit bildete [2].

---

noch einmal klar zu betonen, aber auch um zu bitten, dass man ihm einige Ortschaften aus dem Philistergebiet und des ganze übriggebliebene Israel überweise. Als er aus Damaskus zurückkommt, wird er — wie es sich ziemte — mit Zach. 9 empfangen, und vielleicht ist gerade diese Schrift mit ihren Hoffnungen, die man natürlich auch assyrerfreundlich erklären konnte und die sicher auch die Meinung des Ahas wiedergeben, der beste Grund gewesen, ihm seine Wünsche zu verweigern. Diese Erklärungsmöglichkeit, auf die ich auch später Bezug nehmen werde, ist m. E. gar nicht schlecht. Aler es gibt dennoch Gründe genug gegen sie. Erstens scheint — wie gesagt — die Zeittafel nicht ganz in Ordnung zu sein. Zweitens ist es nicht gut möglich, sich vorzustellen, dass es Propheten — und wären es auch Hofpropheten — gegeben hat, denen Ahas ein saddīḳ, nōšā' und 'āni gewesen ist. Drittens kann man kaum glauben, dass ein Judäer so schreiben wollte, dass man den Assyrern sagen konnte: Hier spricht nun Tukultiapalesarra, den Judäern aber: Hier weissagt Jahwe durch den Propheten. Viertens muss man annehmen, dass der Anfang der Rede erst später auf Jahwe übertragen ist, während er ursprünglich schilderte, was »mein Herr«, d. h. Tukultiapalesarra III, schon alles geleistet habe und was er mit Hilfe Jahwes noch leisten werde. Alle diese Gründe könnten entkräftet werden, aber dennoch scheint es mir nicht gut möglich zu sein. Natürlich könnten aber auch andere Gründe angeführt werden, die für eine solche Erklärung sprechen würden. Diese sind unten in den Anmerkungen berührt, aber m. E. reichen auch sie nicht aus um zu behaupten, dass der Text ein Lied auf die Rückkehr des Ahas von Damaskus sei.

[2]) Bei dieser Auffassung ist die Annahme nicht notwendig, dass die Anführung »aller Stämme Israels« sinnwidrig sei, auch an uᵉχol braucht man nichts zu ändern. Ebenso ist dann sicher, dass »Auge Arams« gelesen werden soll, aber vielleicht ist noch besser, 'iiiōn zu punktieren und zu denken, dass damals ein 'iiiōn 'ărām vorhanden war, ebenso wie heute ein mardž 'a'iūn .Der Anfang der Proklamation kann nicht sehr verderbt sein, denn Jes. 9, 7—22, das wahrscheinlich fast aus derselben Zeit stammt, beginnt mit einem ähnlichen Bilde.

Es ist aber ziemlich unklar, wie die Sache mit diesen beiden territorialen Einheiten steht. Soviel ist sicher, dass Tyrus der Koalition sehr ablehnend gegenübersteht, und dass ihre politischen Führer behauptet haben, sie könnten auch allein den Assyrern widerstehen. Deshalb wird Jahwe es ihnen heimzahlen. Mit den philistäischen Städten ist die Lage noch dunkler. Es scheint, als wären mit ihnen eben diplomatische Unterredungen im Gange und diese Proklamation sollte auch dazu mithelfen, ihnen den Beitritt annehmbarer zu machen. Wenn sie es aber dennoch nicht tun sollten, so wird zur Vergeltung ihr Land von den Judäern annektiert und sie selber werden zu Juden. Eine solche Aussage hatte ihre zwei Seiten. Die Philister fühlten sich bedroht, und die jahwetreuen Judäer konnten frohlocken, dass Jahwe ihr Land weiter ausbreiten werde. Für die Jahwetreuen war dabei aber noch eine Frage wichtig: die Philister waren für sie auch damals sicher die Unbeschnittenen und Unreinen par excellence. Deshalb musste der Autor auch diesen Einwurf durch V. 7 entkräftigen. Dennoch ist es möglich, dass V. 7 eine spätere Glosse darstellt.

In grossen Zügen entspricht die Situation der damaligen politischen Lage. Hatarikka und Hamath sind schon 738 tributär geworden, ebenso aber auch Damaskus, Israel und Tyrus. Sicher hat sich Hatarikka empört, auch Damaskus und Israel. Ob Hamath und Sidon mit zur Koalition gehörten, ist fraglich. Andererseits aber ist sicher, dass wenigstens zwei philistäische Städte, Askalon und Gaza, den Empörern geholfen haben. Ihre Nennung ist schwer mit Zach. 9, 5 ff. zu vereinigen. Deshalb muss angenommen werden, dass ihre Teilnahme erst nach Veröffentlichung von Zach. 9 irgendwie erzwungen wurde. Wenn sie wirklich gezwungen wurden, hätte auch das Wahnsinnigwerden Mitintis (wenn es sich wirklich um Wahnsinn handelt) eine natürliche Erklärung. Dann muss aber angenommen werden, dass Zach. 9 etwa um die Zeit des Ablebens des Königs Jotham geschrieben wurde, und dass der Tab'alsohn von Anfang an der Kandidat der syrisch-ephraimitischen Partei gewesen ist. Dieser Annahme steht nichts im Wege.

Jedenfalls muss die Proklamation vor der Eroberung Hatarikkas erlassen worden sein, d. h. vor 733 [3]).

Was V. 8 anlangt, so ist möglich, dass er in den Urtext hineingehört und auf die erfolgreichen Angriffe Bezug nimmt, die in der Anfangszeit des syrisch-ephraimitischen Krieges gegen Jerusalem unternommen wurden [4]). Dass V. 9 f. den Zusammenhang unterbrechen, ist keine notwendige Annahme. Kann doch der Autor sein erhofftes Friedensreich zuerst schildern und erst dann die Kriege, die dahin führen. Aber es ist sehr wohl möglich, dass V. 10 die Glosse eines phantasievollen Pazifisten ist, denn aus V. 7 folgt, dass die Hoffnungen auf territoriale Vergrösserung gar nicht gross waren. Doch können in solchen Proklamationen ganz heterogene Elemente miteinander vermischt vorkommen, wie ja auch heute noch. Es wird der jahwetreuen Partei, die amtlich als das wahre Zion angeredet wird, verheissen, dass ihr König bald machtvoll in die Stadt einziehen und allen Forderungen, die die Partei an ihn stellen könnte, entsprechen werde — in Wirklichkeit natürlich ebensowohl und ebensowenig wie jeder »König von Gottes Gnaden«! Die Folge der Aufnahme dieses Königs wird zuerst die sein, dass Jahwe die alte Feindschaft zwischen Israel und Juda auslöscht. Dann werden die Kriege überhaupt aufhören, und der König Judas wird die ganze Welt beherrschen [5]).

---

[3]) Aber gerade die Nennung der philistäischen Städte könnte als Beweis dafür angeführt werden, dass es sich in Zach. 9 um ein Lied auf die Rückkehr des Ahas handelt und die aufgezählten Ortschaften diejenigen sind, die T. III damals schon erobert hatte oder deren Eroberung nahe bevorstand. Doch ist — wie wir gesehen haben — die Sache chronologisch dann weniger gut in Ordnung als bei der oben genannten Auffassung.

[4]) V. 8a konnte jedoch sehr leicht Ahas in den Mund gelegt werden, und »mein Haus« kann doch auch die davidische Dynastie bedeuten. Diese Annahme würde V. 8a sehr gut erklären, aber V. 8b bleibt ganz dunkel.

[5]) An sich wäre es aber möglich, sich V. 9 als eine Aussage des Verfassers zu denken, der Ahas dann in V. 10 antworten würde, indem er am Schluss auf T. III hinweist, den man tatsächlich als den Beherrscher der Welt titulieren konnte.

Mit »auch du« wird die früher Angeredete wieder angesprochen (ein Beweis, dass V. 10 wenigstens ziemlich alt ist) und ihr gesagt, dass ihre Gefangenen zurückkehren sollen. Es bleibt undeutlich, ob »deine Gefangenen« und »die Gefangenen der Hoffnung« dieselben sind oder zwei Arten Gefangener darstellen. Der letzte Terminus ist immer etwas rätselhaft gewesen. Veilleicht bedeutet er eine Art von Geiseln, die die Koalition aus der Mitte der jahwetreuen Jerusalemer entführt hat, damit ihre Treue gegen den Tab'alsohn keinen Schiffbruch leide. Unter »deinem Bundesblute« ist wohl das Blut der Opfertiere zu verstehen, die geschlachtet wurden, als die Führer der Partei einen Bund mit dem Tab'alsohne oder seinen Vertretern schlossen [6].

Doppeldeutig schildert dann der Verfasser die Zukunft, denn »ich« kann hier sowohl Jahwe als auch den Tab'alsohn bedeuten. Dieses »ich« wird Juda und Ephraim unter sich vereinigen und sie gegen einen Feind führen, dessen Name nicht genannt wird. Da aber nach V. 14 Jahwe ihnen von Süden her zur Hilfe eilen wird, ist es selbstverständlich, dass der Feind irgendwo im Norden lebt. Warum der Feind — wahrscheinlich auch in dem ursprünglichen Texte — nicht genannt wurde, ist klar. Man sollte darunter sowohl Aram als auch Assur verstehen. Deshalb konnte in der makkabäischen Zeit ein Leser leicht »die Söhne Griechenlands« in den Text hineinglossieren. Dass diese Wörter eine Glosse sind, ist offenkundig, wenn man den Text nur einmal laut liesst. Sie geben gar keinen Grund ab, den ganzen Text in die Zeit der Makkabäer zu setzen; oder die Bibel müsste makkabäisch sein [7].

---

[6]) Doch könnte man V. 11 f. als Aussage des Ahas oder T. III so verstehen, dass die gefangenen Judäer aus Israel zurückkehren sollen.

[7]) Wenn man den Text auf die Rückkehr des Ahas bezieht, so könnten V. 13 f. entweder Aussagen des Ahas oder T. III sein. Doch passen sie in beiden Fällen nur mit Mühe in die Lage, die wir uns vorzustellen haben, hinein. Gegen wen will denn Ahas oder T. III mit Hilfe der Judäer und der Ephraimiter kämpfen? Das ist ein Grund mehr, den Text als eine Proklamation des Tab'alsohnes zu verstehen.

Ephraim wird an zweiter Stelle erwähnt und Juda fast als sein Herr hingestellt. Vielleicht ist das gerade ein Grund dafür gewesen, dass in den historischen Büchern von dem Tab'alsohn nichts erzählt wird. Solche Hoffnungen waren Pekah sicher sehr unsympathisch, und wahrscheinlich hat er ihn beseitigen lassen, wenn T. III nicht schon früher angekommen ist und Ahas die Sache selbst nicht ordnen konnte. Wenn Pekah gesehen hat, dass Ahas dennoch Oberhand bekam, war ihm ein Tab'alsohn gar nicht notwendig, eher gefährlich [8]).

Die Verse 15—17 sind sicher ziemlich verderbt. Vielwurde ein Teil der Proklamation ausgelassen oder anders formuliert, als man aus ihr eine messianische Weissagung machte. Auch ist es leicht möglich, dass der Redaktor nur einen abgerissenen Fetzen zur Hand bekommen hat. Endlich ist auch vorstellbar, dass hier in Andeutungen gesprochen wurde, die jeder Zeitgenosse ohne weiteres verstand, die wir aber nicht mehr verstehen. So z. B. mag »aβnê ķẹla'« gewählt sein, da »ķẹla'« an »kẹlaḥ« erinnerte; V. 16 b mag irgend eine Losung gewesen sein, wenn der Text intakt erhalten ist, usw. V. 17 (ohne die Glossen »bahūrīm« und »bεϑūloϑ«, die »dāγān« und »tīrōš« erläutern sollen) kann ebensowohl auf den Tab'alsohn als auf Jahwe bezogen werden. Die »Güte« und die »Schönheit« des Idealkönigs sind so gross, dass sie — oder Jahwe ihretwegen — Getreide und Most spriessen lassen. Da ist gar keine unmögliche Vorstellung, denn die assyrischen Könige machten

---

8) Wenn der Text auf Ahas bezogen wird, so ist die geringschätzige Behandlung Ephraims noch leichter verständlich. Ahas hat sicher gehofft, dass Ephraim ihm als einem loyalen Vasallen überwiesen werde. und er lässt seinen Hofpropheten von Ephraim sprechen, damit die jahwetreue Partei annehmen könnte, Ahas restituiere die davidische Monarchie. Vielleicht hatte man ihm in Damaskus auch etwas versprochen. Aber solche Hoffnungen mögen ein Grund gewesen sein, weswegen T. III sein Versprechen nicht gehalten hat. Dieses wiederum mag veranlasst haben, dass Hiskia von Anfang an assurfeindlich war.

durch ihr blosses Vorhandensein viele Bedarfsartikel billiger, als sie früher waren [9]).

Wenn nun meine Annahme stimmt, dass Zach. 9 die Proklamation des Gegenkönigs ist, der vielleicht auch sonst einfach Tab'alsohn genannt wurde, so wäre damit einerseits gezeigt, dass die messianischen Ideen gar nicht so jung sind, wie manchmal angenommen worden ist, andererseits aber auch, dass sie wenigstens in der älteren Zeit immer an gewisse Personen geknüpft wurden und sozusagen keine Existenz hatten, wenn man keine Personen hatte, die man mit ihnen bekleiden konnte. Erst in der Zeit, als man keinen König mehr hatte, verdichteten sich solche und ähnliche Hoffnungen zur Erwartung einer in der Geschichte nicht vorhandenen Person.

---

[9]) Ebensowenig wie V. 13 f. kann dieser Textabschnitt auf Ahas bezogen werden. Da aber die sozusagen verächtliche Behandlung Ephraims nur in V. 13 f. auftritt (vielleicht auch V. 10, jedoch steht da Ephraim an erster Stelle), so wird dadurch das in der vorigen Anmerkung Ausgeführte fraglich.

# „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch".

*Martin Noth*

Mit den Worten unserer Überschrift kennzeichnet Paulus in Gal. 3, 10 die Situation dessen, der vor Gott gerecht sein und bleiben will durch die Erfüllung der Forderungen des Gesetzes, und zwar des alttestamentlichen Gesetzes, von dem es in Dtn. 4, 8 heisst, dass es seinesgleichen in aller Welt nicht habe; und Paulus fügt zur Begründung Dtn. 27, 26 ungefähr nach dem Septuagintatext hinzu: »Verflucht sei jeder (Mensch), der nicht in allem bleibt, was im Buche des Gesetzes geschrieben steht, es zu tun«. Dieses letztere Zitat ist in seinem ursprünglichen Zusammenhang das letzte abschliessende und inhaltlich allgemeine Glied [1]) in jener Reihe von zwölf Fluchsprüchen (Dtn. 27, 15—26), die alle mit »verflucht sei ...« beginnen und in dieser Formulierung bestimmte Verbrechen unter einen Fluch stellen, der inhaltlich nicht näher bezeichnet wird. Alt wird Recht haben, wenn er darauf hinweist [2]), dass es sich hier um Verbrechen handelt, die im Verborgenen begangen zu werden pflegen und die daher meist nicht in den Bereich der üblichen menschlichen Gerichtsbarkeit gelangen, dass also hier Verbrecher, die das von Menschen gepflegte Recht kaum erreicht, mit einem als reale Macht wirkenden Fluch [3]) be-

[1]) Dieses Glied scheint dem alten Bestande nur angehängt zu sein, um die beabsichtigte Zwölfzahl der Sprüche vollzumachen (vgl. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts [BSAW, phil.-hist. Kl. 86, 1. 1934], S. 48).

[2]) A. a. O. S. 48 f.

[3]) Vgl. Hempel, ZDMG 79 (1925), S. 20 ff., besonders S. 26 ff.

straft werden, der etwa bei regelmässig wiederkehrenden Gelegenheiten vom Volke oder seinen Vertretern feierlich ausgesprochen wird und dann an denen seine Wirkung tut, die jeweils unter diesen Fluch fallen [4]). Es handelt sich also bei diesen zwölf Fluchsprüchen, zu denen es eine Analogie sonst im alttestamentlichen Gesetze nicht gibt, anscheinend um ganz spezielle Fälle, während sonst im allgemeinen für bestimmte Verbrechen bestimmte Strafen vorgesehen sind, die über den als schuldig Befundenen vom zuständigen Gericht verhängt werden sollen, ohne dass ein Fluch über ihn ausgesprochen ist oder wird.

Dann erhebt sich freilich die Frage, ob Paulus sich nicht zu Unrecht für sein Urteil über das Gesetz im ganzen auf die von ihm angeführte Dtn.-Stelle berufen hat. In einem nicht unwichtigen Punkte hat er ja auch das Zitat gegenüber dem von ihm zweifellos benutzten Septuagintatext und damit zugleich gegenüber dem hebräischen Urtext der Stelle verändert. Wo diese letzteren von »dieser Thora« reden und darunter gewiss eben das Korpus der zwölf Fluchsprüche verstehen, spricht Paulus vom »Buche des Gesetzes« schlechthin und meint damit das ganze alttestamentliche Gesetz. Er hat so eine speziell bezogene Aussage offenbar stark verallgemeinert. Dazu kommt nun aber vor allem, dass das Alte Testament sachlich das Urteil des Paulus über das Gesetz nicht zu teilen scheint; denn es eröffnet vom Gesetz aus doch anscheinend die Perspektive: Segen u n d Fluch, d. h. e n t w e d e r Segen o d e r Fluch, je nachdem, ob der einzelne oder die Gesamtheit die Forderungen des

---

[4]) Der Zusammenhang, in dem die Fluchsprüche jetzt stehen, ist sekundär; nicht einmal die gern angenommene Verbindung dieser Sprüche mit einer — regelmässig stattfindenden — feierlichen Begehung in oder bei Sichem ist beweisbar, da die Verse Dtn. 27, 11—13, die eine Beziehung zu Sichem enthalten, mit ihrer Rede von Segen u n d Fluch schwerlich die ursprüngliche Einleitung zu V. 14 ff. darstellen, von V. 1—8 mit ihrem besonderen Inhalt ganz abgesehen. Wohl aber zeigt die den einzelnen Fluchsprüchen jeweils beigegebene Forderung, dass »das Volk« ihren Inhalt mit seinem »Amen« bestätigen solle, dass es sich um die Grundlage eines wahrscheinlich regelmässig zu wiederholenden kultisch-rechtlichen Aktes handelt.

Gesetzes erfüllt oder nicht erfüllt. So wird Dtn. 11, 26—28 im Vorausblick auf das sogleich folgende deuteronomische Gesetz dem Volke »Segen und Fluch« zur Wahl vorgelegt, und Dtn. 30, 19 wird im Rückblick auf dasselbe Gesetz diese Tatsache noch einmal in besonders feierlicher Form festgestellt. Was in diesen beiden Stellen aus den Rahmenstücken des Deuteronomiums kurz angedeutet wird, das scheint in dem grossen Abschlusskapitel des deuteronomischen Gesetzes über Segen und Fluch (Dtn. 28) [5]), das in dem Schlusskapitel des sogenannten »Heiligkeitsgesetzes« (Lev. 26) sein genaues Gegenstück hat, in aller Breite ausgeführt zu werden. Am Ausgang der beiden Gesetzeskorpora, die es im Alten Testament gibt [6]), finden sich da genaue Ausführungen über den Inhalt des Segens und andrer-

---

[5]) Dieses Kapitel gehört gewiss ursprünglich zum deuteronomischen Gesetz und nicht eigentlich zu den sukzessive dem Gesetz angegliederten Rahmenstücken. Dafür spricht das »Heiligkeitsgesetz«, das keine Rahmenstücke, wohl aber ein abschliessendes Segen- und Fluchkapitel enthält. Dtn. 28, 1 ff. schloss sich ursprünglich gewiss unmittelbar an 26, 16—19 (oder besser 26, 16. 17 abα. 18a) an.

[6]) Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Rechtsbuch (vgl. Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu den »altassyrischen Gesetzen« [MVAeG 26 (1921) 3], S. 79 ff.) ist auf die Elemente des alttestamentlichen Gesetzes nicht so ohne weiteres anwendbar, jedenfalls nicht in so einfacher und schematischer Weise, wie es bei Jirku, Das weltliche Recht im Alten Testament (1927), S. 13 ff. geschieht, da auf dem Boden des Volkes Israel eine staatliche Instanz als Gesetzgeber erst spät und auch dann nur sekundär und ausnahmsweise auftritt. Ein Rechtsbuch (oder »Rechtsspiegel«) im Sinne einer privaten Zusammenstellung geltenden bezw. in der Praxis geübten Rechtes ohne strenge Systematik und Geschlossenheit ist am ehesten das Bundesbuch in Ex. 21—23. Bei Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz hingegen liegt trotz aller Abhängigkeit von älterem, schon formuliertem Rechtsgut verschiedener Art doch wohl wenigstens die Intention vor, ein durch einen Rechtsakt einzuführendes und in Geltung zu setzendes Gesetz zu schaffen, und wenigstens das Deuteronomium wurde — wenn auch erst sekundär — unter Josia tatsächlich zum judäischen Staatsgesetz erhoben. Diese beiden Bücher würde ich am ehesten als »Gesetze« im strengen Sinne ansprechen. Die sogenannten priesterlichen Gesetze mit ihrem grösstenteils kultischen und rituellen Inhalt stehen ohnehin abseits.

seits des Fluches, der die Folge der Beachtung oder Nichtbeachtung der vorangehenden gesetzlichen Forderungen sein wird. Wir fassen im folgenden weniger den Inhalt von Segen und Fluch [7]) in das Auge, fragen vielmehr nach dem sachlichen Verhältnis von Segen und Fluch als solchen in den genannten Zusammenhängen, nach dem Gewicht, das dem einen oder anderen zukommt. Wir treten mit diesen Fragen zunächst an Dtn. 28 heran.

In Dtn. 28, 1—68 fällt ja zunächst die äussere Ungleichheit auf zwischen dem verhältnismässig kurzen Abschnitt über den Segen (V. 1—14) und den bedeutend umfangreicheren Ausführungen über den Fluch (V. 15—68). Nun stellt allerdings der vorliegende Bestand des Kapitels nicht dessen ursprüngliche Gestalt dar; vielmehr herrscht unter den Auslegern mit Recht Übereinstimmung darin, dass der auf den deutlichen Schluss in V. 45 f. noch folgende Abschnitt, der die Schrecken eines feindlichen Einfalls und einer Belagerung und das Unglück einer Zerstreuung des Volkes in den angedrohten Fluch einbezieht (V. 47—68), nachträglich angefügt worden ist, um die geschichtlichen Ereignisse beim Untergang des Reiches Juda am Anfang des 6. Jahrhunderts ausdrücklich als Auswirkungen des für die Nichterfüllung des Gesetzes angedrohten Fluches zu erklären. Jedoch auch nach Abzug dieses Anhangs bleiben die Abschnitte über Segen und Fluch merkwürdig ungleich, was um so mehr auffällt, als sie je an ihrem Anfang genau bis in den Wortlaut hinein gleich gestaltet sind. Hier folgt auf einen die Voraussetzung bezeichnenden Vordersatz (V. 1a [8]) = V. 15a) und auf eine allgemeine Ankündigung der Segnungen bezw. Verfluchungen (V. 2a [9]) = V. 15b) eine Segens- bezw. Fluchformel, die wahrscheinlich nicht ad hoc gebildet, sondern in ihrer feierlichen, festgeprägten [10]) Form dem

[7]) Dazu wäre u. a. Hempel, a. a. O. S. 51 ff. zu vergleichen.

[8]) V. 1b ist Zusatz nach 26, 19.

[9]) V. 2b ist eine nachträglich zugesetzte deuteronomistische Formel.

[10]) Das Festgeprägte dieser Sätze zeigt sich ausser in dem durchgehend betont vorausgestellten »gesegnet (verflucht)« vor allem in der festen rhythmischen Gliederung der Sätze (Doppeldreier).

Verfasser überkommen ist und überhaupt von Hause aus dem über einen einzelnen, nicht über das ganze Volk auszusprechenden Segen oder Fluch als Formular diente:

»Gesegnet (verflucht) seist du in der Stadt,
gesegnet (verflucht) seist du auf dem Felde.
Gesegnet (verflucht) sei dein Korb und dein Backtrog.
. . . . . . . . . . .
Gesegnet (verflucht) seist du bei deinem Hineingehen (scil. in dein Haus),
gesegnet (verflucht) seist du bei deinem Ausziehen«.
(Dtn. 28, 3. 5. 6 und 16. 17. 19) [11]).

Weiterhin gehen dann die beiden Abschnitte über Segen und Fluch nach Inhalt und Umfang stark auseinander, und es wäre zu fragen, ob man einfach mit Steuernagel [11a]) mit Rücksicht auf den gleichen Anfang nur noch diejenigen Elemente für ursprünglich halten soll, bei denen eine Entsprechung von Segen- und Fluchabschnitt vorliegt, während alles andere spätere Erweiterung wäre. Diese Annahme empfiehlt sich scheinbar durch ihre Konsequenz, aber der Tatbestand der Überlieferung spricht gegen sie. Das, was im Segenabschnitt jetzt noch folgt, macht nämlich in Wirklichkeit viel stärker einen sekundären Eindruck als die Fortsetzung des Fluchabschnitts mit ihrem sehr konkreten Inhalt. Schon die häufige Verwendung ganz landläufiger deuteronomistischer Wendungen (V. 8b. 9. 10. 11b. 13b. 14) lässt Zweifel an der Ursprünglichkeit des Absatzes V. 7—14 aufkommen. Ferner zeigt ein Vergleich von V. 12b. 13a mit V. 43. 44, dass das erstere Stück sehr wahrscheinlich sekundär nach dem letzteren gebildet worden ist. Die Umkehrung des Verhältnisses der eingesessenen Vollbürger zu

---

[11]) V. 4 = V. 18 scheinen mir sekundär zu sein. Einmal stehen diese Sätze an verschiedenen Stellen innerhalb der festgeprägten Fluchformel. Sodann fehlt ihnen die rhythmische Gliederung, und auch die lange Reihe der von »gesegnet (verflucht) sei« abhängigen Subjekte stört den Zusammenhang der übrigen lapidaren Sätze. Sie sind offenbar nach Dtn. 7, 13 interpoliert. — Bei V. 5. 17 mag ein paralleler Doppeldreier sekundär verloren gegangen sein.

[11a]) Das Deuteronomium übersetzt und erklärt[2] (1923) S. 150.

den im Lande wohnenden Beisassen, die keinen Grundbesitz haben und daher normalerweise auch im allgemeinen die wirtschaftlich Schwächeren sind, erscheint in V. 43. 44 in einem angemessenen Sachzusammenhang unter den Verfluchungen. Dieselben Aussagen treten in V. 12b. 13a auf, wo nun allerdings — denn anders liessen sie sich im Segensabschnitt sinnvoll nicht verwenden — aus den Beisassen fremde Völker gemacht werden, damit zugleich aber der Inhalt dieser Aussagen, der im Fluchabschnitt sehr konkret und praktisch vorstellbar ist, verallgemeinert und verflüchtigt wird[12]. V. 12b. 13a mit dem angehängten Nebensatz V. 13b. 14 wird daher wohl als sekundär zu betrachten sein. Was dann von dem Absatz V. 7—14 noch übrig bleibt, nämlich V. 7. 8a. 11a. 12a, könnte eine ursprüngliche, wenn auch kurze und ziemlich allgemeine Ausführung über den Segen sein. Bei V. 7 allerdings könnte die Tatsache, dass er in V. 29 im Fluchabschnitt ein wörtlich genaues Gegenstück hat, nach den Beobachtungen, die an V. 12b. 13a zu machen waren, eher gegen als für die Ursprünglichkeit sprechen.

Man wird nun nicht behaupten können, dass in dem Fluchabschnitt in V. 20—46 alles, was jetzt da steht, zum ursprünglichen Bestande gehöre. Ich würde, ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu wollen, etwa V. 20b (mit Jahwe in 1. pers.). 21b. 29. 34. 36. 37, vielleicht auch V. 38—41, als nachträgliche Erweiterungen ansehen. Man kann etwa auch fragen, ob nicht die mit den Worten »Jahwe möge dich schlagen mit ...« eingeleiteten Sätze (V. 22. 27. 28. 35) einmal eine geschlossene Reihe von Verfluchungen gebildet und daher im ursprünglichen Bestande näher beieinander gestanden haben als jetzt. Wie dem auch sei, die Zahl der ursprünglichen Fluchsprüche mit höchst konkretem Inhalt

---

[12]) Sollte nicht der in dem sekundären Stück Dtn. 15, 4—6 stehende Satz 15, 6 seinerseits erst von Dtn. 28, 12b. 13a abhängen, Mit Rücksicht auf V. 8 wäre nur ein anderes Verbum für »leihen« und »verleihen« gebraucht worden. Denn der Satz ist durch den Zusammenhang in Dtn. 15 sachlich nicht recht motiviert, so dass der Gedanke an eine Entlehnung naheliegt.

und mit fast durchweg sehr ungewöhnlicher und plastischer Formulierung, die immer die Vernichtung des Lebens und Gedeihens auf diese oder jene Weise zum Gegenstande haben, bleibt gross genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass der Nachdruck in Dtn. 28 ganz einseitig auf dem Fluchabschnitt liegt. Man hat fast den Eindruck, als sei der Segenabschnitt am Anfang des Kapitels nun mehr ein um der Zusammengehörigkeit der Begriffe Segen und Fluch [13]) willen vorausgestelltes formales Gegenstück zu dem Fluchabschnitt, zumal im Segenabschnitt der festgeprägten Segenformel ursprünglich eine ganz kurze und allgemeine Ausführung folgte. Dass dieser Eindruck richtig ist, lässt sich nun aber noch auf andere Weise bestätigen und damit zur Gewissheit erheben.

Dtn. 28 hat im ganzen eine sachlich genaue Parallele im Codex Hammurabi; und bei dem Einfluss, den dieses berühmte Gesetz lange Zeit im ganzen vorderen Orient ausgeübt hat, ist es kaum zu bezweifeln, dass der im Alten Testament durch Dtn. 28 und Lev. 26 belegte Brauch, ein Gesetz mit Segen und Fluch abzuschliessen, überhaupt im Codex Hammurabi sein Vorbild hat. Der Codex Hammurabi hat ziemlich umfangreiche Rahmenstücke, in denen in teilweise rhythmischer Form [14]) Hammurabi sich ausführlich als Gesetzgeber und überhaupt als mächtiger und idealer König vorstellt. Am Schlusse aber spricht Hammurabi Segen und Fluch aus — dabei ist in erster Linie an seine Nachfolger im Königtum gedacht —, Segen über den, der sein Gesetz unverändert in Geltung stehen lässt, Fluch über den, der es verachtet, ändert oder abschafft. Dabei wird der Segen am Anfang nur in einigen wenigen Versen ganz kurz formuliert, und zwar mit einem konditionalen Vordersatz, der im Wortlaut fast völlig dem konditionalen Vordersatz

[13]) Segen und Fluch werden ja oft genug nebeneinander genannt; vgl. nur Gen. 12, 3; 27, 29; Num. 22, 6; Jer. 17, 5. 7.

[14]) Vgl. als neueste Übersetzung des Codex Hammurabi W. Eilers. Die Gesetzesstelle Chammurabis (Der Alte Orient 31 [1932] 3/4), wo die rhythmische und strophische Form der Rahmenstücke zum Ausdruck gebracht wird.

am Eingang des Fluches parallel geht, und mit einem kurzen Nachsatz, der eine lange Königsherrschaft in Gerechtigkeit als Inhalt des Segens erklärt, während beim Fluch eine lange Reihe ausgeführter Strophen auf den Vordersatz folgt, in denen je eine Gottheit zur Vollstreckung des Fluches mit den ihr jeweils speziell zu Gebote stehenden Mitteln aufgefordert wird. Wir haben hier also eine merkwürdig genaue Parallele zu dem Aufbau von Dtn. 28 vor uns; und wieder liegen die Dinge so, dass sachlich der Fluch ganz ausschliesslich in den Vordergrund gerückt wird, während auch hier der vorangestellte Segen nur als ein formales Gegenstück dazu erscheint.

Der Rahmen lässt sich aber leicht noch weiter spannen. Wie durch das Aussprechen bezw. Aufschreiben wirksamer Fluchsprüche die unveränderte Geltung des Gesetzes Hammurabis auch für eine Zukunft, in der der König selbst nicht mehr darüber wachen kann, gesichert werden soll, so werden auch andere rechtliche Ordnungen und Einrichtungen durch einen die betreffenden Dokumente abschliessenden Fluch gegen Veränderung oder Abschaffung geschützt. Wir fassen hier nur zwei Kategorien von Rechtsurkunden in das Auge. In internationalen Verträgen werden Gottheiten, die über den vertragschliessenden Parteien stehen und die vertragschliessenden Herrscher überdauern, als Garanten des Vertrages eingeführt, und zwar so, dass sie den Vertragsbruch durch Vollstreckung der im Vertragsdokument aufgeführten Flüche ahnden. Diese Erscheinung ist vor allem bekannt aus den Staatsverträgen, die das neue Hethiterreich mit einer Reihe von Nachbarstaaten abgeschlossen hat [15]). Sie sind in diesem Zusammenhang vor allem deswegen bedeutsam, weil auch in ihnen am Schluss Segen

---

[15]) Die Verträge in akkadischer Sprache sind veröffentlicht bei E. F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi (Boghazköi-Studien 8. und 9. Heft [1923]), diejenigen in hethitischer Sprache bei J. Friedrich, Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethischer Sprache I (MVAeG 31 [1926] 1) und II (MVAeG 34 [1930] 1).

und Fluch ausgesprochen wird, doch so, dass dabei deutlich wieder der Fluch in den Vordergrund tritt. Allgemein wird hier der Fluch dem Segen vorangestellt, was angesichts der normalen Anordnung Segen— Fluch nur den Sinn haben kann, den Nachdruck auf den Fluch zu legen [16]). Dazu ist noch wenigstens in den beiden Verträgen zwischen Šubbiluliuma und Mattiuaza von Mitanni [17]) der vorausgestellte Fluchabschnitt wieder wesentlich umfangreicher und stärker mit konkretem Inhalt erfüllt als der nachfolgende Segenabschnitt. In anderen Verträgen sind freilich die beiden Abschnitte meist ungefähr parallel gebaut, so dass der Fluchabschnitt dann nur noch durch seine Voranstellung hervorgehoben wird, so in dem Vertrag Šubbiluliuma—Tette von Nuhašše [18]), in dem Vertrag Šubbiluliuma — Aziru von Amurru [19]), in dem Vertrag Muršiliš — Duppi-Tešup von Amurru [20]), in dem Vertrag Muršiliš—Targašnalliš von Hapalla [21]), in dem Vertrag Muršiliš — Manapa-Dattaš [22]), in dem Vertrag Muwattalliš—Alakšanduš von Wiluša [23]) und endlich auch in dem berühmten Vertrag Hattušil—Ram-

---

[16]) Bemerkenswert unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Tatsache, dass in einigen Verträgen (z. B. im Vertrag Muršiliš—Kupanta-dKAL [Friedrich, I. S. 106 ff.], im Vertrag Muwattalliš—Alakšanduš [Friedrich, II, S. 50 ff.] und im Vertrag Šuppiluliumaš — Hukkanāš [a. a. O. S. 106 ff.] schon am Ende einzelner Abschnitte dem etwaigen Übertreter mit den »Eiden« (d. h. Flüchen) gedroht wird, die ihn dann »unablässig hetzen« sollen.

[17]) Weidner, S. 2 ff. (Rs. 59—69 Fluch, Rs. 70—75 Segen) und S. 36 ff. (Rs. 25—34 Fluch, Rs. 35—39 Segen; Rs. 44—53 Fluch, Rs. 53—59 Segen).

[18]) Weidner, S. 58 ff. (Kol. IV 48—52 Fluch, 53—57 Segen).

[19]) Weidner, S. 70 ff. (Rs. 12—16 Fluch, Rs. 17—20 Segen).

[20]) Friedrich, I, S. 4 ff. (§ 20 Fluch, § 21 Segen).

[21]) Friedrich, I, S. 52 ff. (§ 15 Fluch, § 16 Segen — beide Abschnitte nur ganz lückenhaft erhalten).

[22]) Friedrich, II, S. 4 ff. (§ 19 Fluch, § 20 Segen).

[23]) Friedrich, II, S. 50 ff. (§ 21 Fluch und Segen).

ses II.[24]). In diesen Verträgen hat also die Tendenz, Segen und Fluch formal in Parallele zu stellen, starken Einfluss gewonnen, und die Betonung des Fluches kommt nur noch in der Anordnung der beiden Abschnitte zum Ausdruck [24a]).

Im Gegensatz zu der soeben besprochenen Gruppe von Dokumenten sei nun noch eine andere kurz erwähnt, die am Schluss ausschliesslich eine Reihe von Fluchsprüchen enthält, unter deren Schutz die in diesen Dokumenten festgelegten Ordnungen gestellt werden; es sind die mit der Kassitenzeit in Babylonien aufkommenden sogenannten kudurri (»Grenzsteine«), amtliche Urkunden, die das Eigentumsrecht an einem bestimmt umschriebenen Stück Grund und Boden festlegen und eine etwa künftige Anfechtung oder Verletzung dieses Eigentumsrechts unter den Fluch namentlich aufgeführter Gottheiten stellen [25]). Auch hier wird wie in allen bisher angeführten Beispielen der Fluch (wie sonst Segen und Fluch) mit einem konditionalen Vordersatz einleitet [25a]).

---

[24]) Vgl. G. Roeder, Ägypter und Hethiter (Der Alte Orient 20 [1919]), S. 44 (§ 25 Fluch, § 26 Segen). Dieses Ende des Vertrags ist nur in der hieroglyphischen Fassung erhalten, die die Übersetzung des vom Hethiterkönig festgelegten und nach Ägypten gesandten Vertragstextes darstellt. Zu den hier genannten »tausend Göttern« vgl. Friedrich, I, S. 69 (Rs. 55).

[24a]) Für eine wesentlich spätere Zeit wäre auf den Vertrag des assyrischen Königs Assarhadon mit dem König Baal von Tyrus hinzuweisen (Übersetzung bei D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia II [1927] § 586 ff.). Hier steht ein ausgeführter Fluch sogar vor der Formulierung der Vertragsbestimmungen; da jedoch der Anfang des Ganzen nicht vollständig erhalten ist, bleibt die Frage, ob dem Fluch etwa eine kurze Segenformel vorausging, offen.

[25]) Vgl. die von Peiser übersetzten kudurri-Texte in Keilinschriftliche Bibliothek III, 1 (1892), S. 154 ff., 174 ff. und IV (1896), S. 56 ff. — L. W. King, Babylonian Boundary-Stones (1912) ist hier nicht zugänglich. — Die assyrischen Belehnungsurkunden sind besonderer Art (vgl. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer [1907], S. 245 ff.). Hier findet sich am Schluss statt des Fluches ein kurzer Segensspruch (vgl. a. a. O. IV, S. 142 ff. Z. 68—70, auch S. 64 ff. Rs. 11 ff.); aber das ist offenbar eine sekundäre Entwicklung.

[25a]) Über die Bedeutung der Kudurri und Inhalt und Aufbau ihrer Inschriften vgl. Fr. H. Steinmetzer, Über den Grundbesitz in

Die besondere Betonung des Fluches hat nun aber in allen diesen Fällen einen leicht begreiflichen sachlichen Grund. Am Abschluss aller dieser Rechtsurkunden richtet sich das Interesse natürlich nicht auf den, der die festgelegten Rechtsordnungen einhalten wird, sondern auf den, der sie etwa übertreten, ändern oder abschaffen sollte und der daher vor allem für den Fall, dass aus diesem oder jenem Grunde ein menschlicher Richter nicht vorhanden ist oder ihn nicht belangen kann, unter die Wirksamkeit des jeweils ausgesprochenen Fluches gestellt wird. Denn jede Rechtsordnung, die aufgerichtet wird, sei es nun ein von einem König für seinen Staat erlassenes Gesetz oder eine auf einem rechtlich legitimen Wege zustande gekommene Regelung von Grundbesitzfragen oder endlich ein zwischen dazu qualifizierten Partnern auf Grund gegebener Machtverhältnisse geschlossener internationaler Vertrag, tritt naturgemäss mit dem Anspruch und der Erwartung auf, dass diese Rechtsordnung numehr g i l t, dass sie eingehalten wird; der Gedanke, dass derjenige, der diese Rechtsordnung achtet, besonders belohnt werden müsse und dass man ihm von vornherein einen solchen Lohn in Aussicht stellen könne, liegt nach der Natur der Dinge ganz fern; denn er täte ja nur, wozu er kraft bestehender und von ihm nicht oder nicht mehr abhängiger Ordnung verpflichtet ist. Erst die durch die Erfahrung veranlasste Rücksicht auf die Möglichkeit der Verletzung und Übertretung einer Rechtsordnung, die deren Sicherung durch einen abschliessenden Fluch nach sich zog, hat es mit sich gebracht, dass in vielen Fällen dann auch sekundär die künftige Wahrung der Rechtsordnung mit einem Segen bedacht wird. Aber schon die Gestaltung dieses Segens zeigte in den angeführten Beispielen deutlich dessen nur mehr nebensächliche und for-

---

Babylonien zur Kassitenzeit nach den sog. Grenzsteinen dargestellt (Der Alte Orient 19 [1919] 1/2) S. 10 ff. (über die Fluchformeln S. 22 f.). Der bei G r e s s m a n n, Altorientalische Texte zum Alten Testament[2] (1926) S. 431—433 übersetzte Text eines kudurru des Kassitenkönigs Melišipak macht insofern eine Ausnahme von der Regel, als hier dem ausgeführten Fluch eine kurze Segensformel vorausgeschickt ist.

male Bedeutung, und die soeben angestellte sachliche Erwägung bestätigt diese Behauptung. Eine solche Rechtsordnung ist ja auch keine neutrale Grösse, die von sich aus die beiden Möglichkeiten der Erfüllung oder Nichterfüllung zur Wahl freigäbe und nur etwa auf die Konsequenzen beider Möglichkeiten aufmerksam machte, sondern sie tritt ihrem Wesen nach mit der positiven Forderung der Erfüllung auf, ohne diese Erfüllung belohnen zu müssen.

Wenden wir uns nunmehr wieder zu Dtn. 28 zurück, so ist es leicht einzusehen, dass hier trotz der besonderen Voraussetzungen der Sachverhalt ganz analog ist. Auch hier erschien ja der Segen nur als formales Gegenstück zu dem Fluch, und auch hier entspricht das völlig der gegebenen Sachlage. Denn das deuteronomische wie jedes andere Gesetz auf dem Boden des Alten Testaments leitet sich von Jahwe selbst als Gesetzgeber her und hat auf der Grundlage des bestehenden Verhältnisses von Gott zu Volk seine legitime Begründung in sich selbst, sofern Jahwe als Herr des Volkes zugleich als Gesetzgeber anerkannt werden muss. Dann kann und muss aber das Gesetz als solches die Erfüllung seiner Forderungen verlangen, wie es bei rechtsgültigen Gesetzen in aller Welt der Fall ist. Wer die Forderungen des Gesetzes hält, tut nur seine Pflicht und kann keinen Anspruch auf Belohnung erheben[26]). In Wirklichkeit ist der in Dtn. 28 scheinbar erst für die künftige Erfüllung des Gesetzes in Aussicht gestellte Segen schon vor dem Gesetz und seiner Erfüllung da; denn er beruht auf einer vorher gegebenen göttlichen Verheissung. Das kommt im Dtn. selbst zum Ausdruck. Schon das eigentliche Gesetz (Dtn. 12—26), das ja nicht viel Veranlassung hat, auf diese Dinge Bezug zu nehmen, redet in seinem Grundbestand gelegentlich von dem Israel zuteil werdenden »Segen Jahwes« als von etwas voraus Gegebenem (12, 15; 16, 17). Oder es kann in einem nicht konditional gemeinten, sondern temporal auf die bevorstehende Landnahme bezogenen Nebensatz von einem an keine Bedingung geknüpf-

[26]) Vgl. auch das Jesuswort Luk. 17, 7—10.

ten Zustand sprechen: »wenn Jahwe, dein Gott, dich segnen wird« (14,24; 15,14; 16,10.15) [27]). Und in einem der in Dtn. 26 dem Gesetz angehängten liturgischen Agendenstücke wird auf den schon den Vätern zugeschworenen, also längst vor dem Gesetz verheissenen Segen, der mit der Landverheissung gegeben war, hingewiesen (26,15). Deutlicher ausgesprochen werden diese Dinge naturgemäss gelegentlich in den Rahmenstücken, die dem deuteronomischen Gesetz so nahe verwandt sind, dass sie zum Verständnis seiner Grundgedanken unbedenklich mit herangezogen werden dürfen. Wichtig ist hier zunächst das singularische Stück 7,12b. 13. 14 [28]). Hier wird, nachdem in V. 6 auf die freie Erwählung des Volkes hingewiesen worden ist, davon gesprochen, dass Jahwe Bund und Bundestreue schon den Vätern geschworen hat, dass er diesen Schwur halten will und daher das Volk vor den anderen Völkern mit Leben und Reichtum zu segnen vorhat. Hier wird der angekündigte Segen also eindeutig ausschliesslich mit der längst ergangenen Verheissung in Verbindung gebracht ohne Rücksicht auf das erst daraufhin gegebene Gesetz [29]). Unter den pluralischen Rahmenstücken [30]) ist in diesem Zusammenhang vor allem 28,69—29,28 wichtig mit

---

[27]) So auch in den sekundären Stücken 12, 7; 15, 4. 6. — Gelegentlich wird freilich auch die Erfüllung einer Einzelforderung begründet mit dem dann in Aussicht stehenden göttlichen Segen (so 14, 29; 15, 10. 18; 23, 21; 24, 19). Wir hätten in diesen Stellen dann eine sachliche Inkonsequenz zu sehen (vgl. auch 30, 16).

[28]) Der pluralische Vordersatz 7, 12a ist gewiss sekundär. Hält man mit Steuernagel z. St. auch den formelhaften V. 11 und den im folgenden nicht mehr verwendeten V. 10 für Zusätze, so gewinnt das obige Stück einen sachlich sehr guten Anschluss an V. 9.

[29]) Aus den singularischen Rahmenstücken wäre noch 2, 7 heranzuziehen, wo rückblickend auf die Zeit vor Erlass des deuteronomischen Gesetzes vom göttlichen Segen gesprochen wird.

[30]) Vgl. auch 1, 11, wo der Segen ganz allgemein aus einer ergangenen göttlichen Verheissung abgeleitet wird.

seinem Gedankengang[31]). Hier wird zunächst durchaus sachgemäss der Tatbestand des Bundes als die Verfassung bezeichnet, in deren Rahmen auch das deuteronomische Gesetz gehört (28, 69)[32]), und das Halten des Bundes anbefohlen (29, 8). In dem Abschnitt 29, 9—20 werden dann die Begriffe Bund und Fluch[33]) in einen engen Zusammenhang gebracht, wie in der Tat in Gen. 15, 9 ff. und Jer. 34, 18 f. die äussere Form eines Bundesabschlusses in der Vornahme einer Fluchzeremonie besteht. Die Alternative ist also folgende: entweder Bestehen des von Jahwe aufgerichteten Bundes mit Einhalten des auf den Bund als seine Voraussetzung begründeten Gesetzes oder Wirksamwerden des Fluches für den im Übertreten des Gesetzes sich vollziehenden Bundesbruch. Vom Segen ist in diesem Zusammenhang sachgemäss nicht die Rede.

Der dem Dtn. zu Grunde liegende Sachzusammenhang lässt sich also etwa in folgender Weise kurz zusammenfassen. Am Anfang steht die Verheissung Jahwes, die an die »Väter« ergangen ist und die die Inbesitznahme des gelobten Landes und den göttlichen Segen in diesem Lande zum Inhalt hatte. Im Zuge ihrer Verwirklichung liegt der Bundesschluss zwischen Gott und Volk am Sinai, bei dessen Vollzug das Gesetz gegeben wurde[34]), dessen Beach-

[31]) In diesem Zusammenhang sind V. 4, 5 (Jahwe in 1. pers.), V. 6. 7 (»wir«), V. 10 aβb—12 (singularisch) sekundär, ebenso wohl auch der Schlussabsatz V. 21—28, wo im Unterschied zum Vorangehenden unmittelbar auf die geschichtliche Situation der Exilszeit Bezug genommen wird.

[32]) Ein Bundesschluss erscheint in 28, 69 als so notwendige Voraussetzung eines Gesetzes, dass hier mit Rücksicht auf die für das Dtn. in 1, 1 ff. nngegebene geschichtliche Situation ein Bundesschluss »im Lande Moab« postuliert wird, allerdings nur als Nachtrag zum Bundesschluss »am Horeb«.

[33]) In 29, 20 wird geradezu gesprochen vom »dem in diesem Gesetzbuch aufgeschriebenen Bundesfluch« (nach dem ursprünglichen Text). Für Fluch wird in diesem Abschnitt das im Dtn. sonst nur noch 30, 7 vorkommende Wort 'ālā gebraucht.

[34]) Die Schlussworte des eigentlichen Gesetzes in Dtn. 26, 16—19 nehmen, ohne das Wort selbst zu gebrauchen, deutlich auf den Bund,

tung Jahwe als legitimer Gesetzgeber als selbstverständlichen Ausfluss der wechselseitigen Bundestreue fordern kann und muss. Der Inhalt des Gesetzes will ja in erster Linie die Treue zu Gott auf den verschiedensten Gebieten des realen Lebens festlegen. Ein Übertreten des Gesetzes — und sei es auch nur in einem Punkte [35]) — bedeutet Verlassen der Bundestreue [36]), damit Bundesbruch und Abfall; und für diesen Fall ist das Wirksamwerden des dem Gesetz beigefügten Fluches vorgesehen, den Jahwe selbst vollstrecken wird. Der in Dtn. 28 auch ausgesprochene Segen für Erfüllung des Gesetzes kann dann im Grunde nur den negativen Sinn haben, dass das Nichtübertreten des Gesetzes die von Jahwe aufgerichtete Ordnung und damit auch den von ihm verheissenen Segen bestehen lässt.

Eine letzte Erwägung endlich bestätigt abschliessend, dass für das Dtn. Erfüllung und Nichterfüllung, Segen und Fluch nicht auf der gleichen Ebene liegen und vom Gesetz aus gesehen gar nicht zwei in gleicher Weise zur Wahl freigegebene menschliche Möglichkeiten sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Dtn. im Laufe des 7. Jahrhunderts in seinem Grundbestand verfasst worden. In dieser Zeit aber — und das war gewiss auch die Meinung des Verfassers — hatte der angedrohte Fluch schon begonnen, eine reale Wirklichkeit zu werden. Die geschichtlichen Ereignisse seit der Mitte des 8. Jahrhunderts hatten den Bestand des israelitischen Volkes in dem Umfang, wie es seit der Richterzeit als Bundespartner Jahwes in Erscheinung

---

mit dem das Gesetz zusammenhängt, Bezug. Wahrscheinlich ist dabei ursprünglich an den Sinaibund gedacht gewesen; die Verbindung des Dtn. mit einer anderen geschichtlichen Situation in 1, 1 ff. ist doch wohl sekundär.

[35]) Der Verstoss eines einzelnen gegen eine Bestimmung des Gesetzes muss mit seiner Ausstossung aus der Gesamtheit geahndet werden (vgl. Dtn. 13, 6 und ö.). Sonst würde schon solch ein Einzelfall den Bruch des Bundes zwischen Gott und Volk bedeuten.

[36]) Zum Begriff der Treue (h e s e d) gehört die Unwandelbarkeit, die auch nicht in einem einzigen Punkte von ihren Pflichten abweicht.

getreten war [37]), bis aus einen verhältnismässig geringen Rest zerstört. Dazu hatte das Wort der Propheten des 8. Jahrhunderts die unbekümmerte Selbstsicherheit gewiss erschüttert. Sie hatten ja gerade das einfache Weiterbestehen des ordnungsgemässen Verhältnisses zwischen Gott und Volk entgegen der landläufigen Meinung in Frage gestellt oder bestritten. Sollte diese Erkenntnis dem Verfasser des Dtn. fremd gewesen sein? Gewiss nicht. So ist für ihn der Segen bereits etwas Irreales und der Fluch eine Wirklichkeit, die zu seiner Zeit schon in Erscheinung tritt [38]). Und dem entspricht auch der Eindruck, den das Dtn. bei seiner Auffindung unter König Josia machte. Was darüber in 2. Kön. 22, 11 ff. steht, zeigt deutlich, dass man damals nicht daran zweifelte, schon unter der Wirkung des Fluches zu stehen, der für die in der Übertretung des Gesetzes sich vollziehende Untreue angedroht war; und trotz des Ernstes und Eifers, mit dem der König Josia damals zu handeln sich anschickte, rechnet das Wort der Prophetin Hulda (V. 16 ff.) gar nicht mit der Möglichkeit, etwa durch künftige Erfüllung des Gesetzes den Fluch in Segen umzuwandeln. Ein Halten des Gesetzes, das selbstverständliche Pflicht ist, kann ja auch ein Übertreten gar nicht aufheben. Das Gesetz *ist* übertreten, und nun wird der Fluch im göttlichen Gericht Wirklichkeit. Es gibt keine menschliche Möglichkeit, daran noch etwas zu ändern. Das ist die Erkenntnis, die die Auffindung des Dtn. nach 2. Kön. 22 mit sich bringt.

Werfen wir von hier aus noch einen Blick auf das Segen- und Fluchkapitel am Abschluss des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 26), so fällt zunächst die Gleichheit im Aufbau mit

---

[37]) Der Verband der zwölf israelitischen Stämme ist wahrscheinlich erst auf dem Boden Palästinas zustande gekommen; auch hier ist wohl erst das am Sinai begründete Bundesverhältnis auf alle Stämme ausgedehnt worden; vgl. *Noth*, Das System der zwölf Stämme Israels (1930), S. 65 ff.

[38]) Der Abschnitt Dtn. 28, 47—68, der eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Ereignisse beim Ende des Reiches Juda in den Fluch einbezieht, ist zwar literarisch sekundär, entspricht aber durchaus der eigentlichen Meinung des Fluchabschnitts.

Dtn. 28 ohne weiteres in das Auge. Auch hier haben wir im Anschluss an einen konditionalen Vordersatz (V. 3) zuerst einen verhältnismässig kurzen Segenabschnitt (V. 4—13). dann einen bedeutend längeren Fluchabschnitt, der in eine Reihe von Unterteilen gegliedert ist, an deren Anfang jeweils der konditionale Vordersatz wiederholt wird (V. 14. 18. 23. 27). Der Fluchabschnitt schliesst hier — ohne Parallele in Dtn. 28 — mit einem Hinweis darauf, dass trotz des über den Bundesbruch ergehenden Gerichtes Jahwe auch in diesem Falle das Volk nicht verwerfen, sondern seines Bundes mit ihm weiterhin gedenken würde [39]). Auch die sachlichen Grundlagen sind dieselben wie in Dtn. 28. Vorausgegeben ist der Bund vom Sinai (V. 46), für dessen in der Übertretung des Gesetzes sich vollziehenden Bruch (so V. 15 in dem Vordersatz des Fluchabschnitts) der Fluch angedroht wird, der »die Rache für den Bund(esbruch)« (V. 25) bedeutet. Von hier aus sind dann gewiss auch die Verse 9. 11—13 [40]) dahin zu verstehen, dass für den Fall der Beachtung des Gesetzes der Bund »aufrechterhalten« und das Verhältnis mit Gott und Volk bestehen bleiben soll. — Ebenso deutlich sind aber die Unterschiede zwischen Dtn. 28 und Lev. 26. Während in Dtn. 28 noch wirklich Segen- und Fluchsprüche vorliegen [41]), haben wir es in Lev. 26 in Abweichung von jenem über den vorderen Orient

[39]) Gegen Ende von Lev. 26 finden sich einige nachträgliche Erweiterungen. Allgemein wird mit Recht das Stück V. 34. 35 dazu gerechnet. Das ist für uns nicht weiter wesentlich. Wichtig hingegen ist die Tatsache, dass auch in V. 39 ff. nicht alles ursprünglich ist. Bertholet, Leviticus (1901), S. 93 hält im Anschluss an Baentsch, Das Heiligkeitsgesetz (1893), das ganze Stück V. 39—43 für sekundär, während Baentsch selbst in seinem Kommentar (Exodus-Leviticus-Numeri [1903], S. 436) nur noch V. 41 b—43 für einen Zusatz hält. Auf dieses letztere Stück kommt es aber vor allem an; denn hier wird sekundär Sündenbekenntnis und Umkehr zur Veranlassung einer Wiederherstellung des Bundes gemacht.

[40]) V. 10 ist ein den Zusammenhang störender Zusatz.

[41]) Die in den Hauptsätzen stehenden Verbalformen sind hier als Jussive zu fassen (vgl. die Jussive in V. 8. 21 [36]; zweifelsfreie formale Imperfekta finden sich im ursprünglichen Bestand nur in V. 25. 43).

verbreiteten Brauch in Wirklichkeit mit Verheissungs- und Drohworten zu tun, die dazu noch im wesentlichen vaticinia ex eventu sind. In Lev. 26 spricht ja auch Jahwe in eigener Person. Was für Dtn. 28 nur aus der geschichtlichen Situation der Abfassungszeit zu erschliessen war, dass nämlich der Fluch nicht nur eine Möglichkeit, sondern bereits eine Wirklichkeit darstellt, das wird in Lev. 26 unmittelbar zum Ausdruck gebracht. Im Zusammenhang damit bedeutet die Untergliederung des Fluchabschnitts in Lev. 26 nicht lediglich eine stilistische Aufteilung, sondern eine chronologische Anordnung, wie aus den Formulierungen in V. 18. 23. 27 deutlich hervorgeht. Hier wird ein Überblick über eine wirklich geschehene Geschichte gegeben bis einschliesslich des Untergangs des Reiches Juda und der Deportation nach Babylonien, die eine Geschichte des über Bundesbruch und Gesetzesübertretung ergehenden göttlichen Gerichts ist [42]). Auch hier liegt jedenfalls aller Nachdruck auf dem angedrohten und inzwischen bereits Wirklichkeit gewordenen Gericht. Die Erfüllung des Gesetzes hätte auch nach Lev. 26 nicht den Segen erst verwirklicht, sondern nur Bund und Segen bestehen lassen.

Nach den besprochenen alttestamentlichen Stellen ist also das Gesetz keine voraussetzungslos und allgemein dastehende Grösse, von der aus es die beiden Möglichkeiten von Erfüllung und Nichterfüllung, von guten und bösen Werken, von Lohn und Strafe, von Segen und Fluch in gleicher Weise gäbe. Das Gesetz hat vielmehr zur Voraussetzung jene Verfassung, die das Alte Testament den von Jahwe aus eigener Initiative aufgerichteten Bund zwischen Gott und Volk nennt, der seinerseits verbunden ist mit der von Jahwe frei gegebenen Verheissung. Auf Grund dieses Gesetzes, das Erfüllung rechtmässig fordern kann und fordert, gibt es den Begriff von guten, verdienstvollen Werken und eines damit verdienten Lohnes überhaupt nicht; der Segen wird nicht verdient, sondern ist frei verheissen. Von

[42]) Lev. 26 stammt aus der Exilszeit, wie schon die enge sprachliche Berührung mit dem Buche Ezechiel zeigt (vgl. dazu B a e n t s c h, Komm., S. 431).

diesem Gesetz aus gibt es nur eine menschliche Möglichkeit eigenen, unabhängigen Handelns; das ist Übertretung, Abfall und damit Fluch und Gericht. Und so stehen die, die mit des Gesetzes Werken umgehen, in der Tat unter dem Fluch. In Dtn. 28 und Lev. 26 aber liegen die Dinge so, dass Abfall und Fluch schon nicht mehr nur Möglichkeit, sondern bereits Wirklichkeit sind.

Nur die formale Gegenüberstellung von Segen und Fluch in Dtn. 28 und Lev. 26 und die ebenso formale Zusammenstellung der Worte Segen und Fluch in Stellen wie Dtn. 11, 26—28; 30, 19 konnten nachträglich die Auffassung aufkommen lassen, als gäbe es vom Gesetz aus positive und negative Leistungen und als liessen sich diese Leistungen von einer neutralen Mitte aus gegeneinander aufrechnen und zu einem Schatz von guten oder bösen Werken zusammenzählen. In diesem Sinne hat natürlich auch die individuelle Vergeltungslehre Ezechiels gewirkt, deren Grundlagen eine besondere Untersuchung verdienten.

# Jesus der Gottesknecht.

*Otto Procksch*

Der Schwerpunkt des Alten Testaments liegt nicht in ihm selbst sondern im Neuem. Die Geschichte Israels kommt zu ihrer übergeschichtlichen Wirklichkeit in der Geschichte des Christentums; die messianischen Gestalten des Königs, des Priesters, des Propheten, empfangen ihre volle Geschichtlichkeit erst in Jesus Christus. Gewiss tragen diese Gestalten, jede für sich, ein geschichtliches Gewicht in sich, wie es bei jeder geschichtlichen Gestalt der Fall ist. Aber ihr spezifisches Gewicht, das sie von andern Gestalten der Antike unterscheidet, besteht darin, dass sie Weissagung sind, die eine Erfüllung fordert. König, Priester, Prophet, aber auch das ganze Bundesvolk sind Weissagung auf die Zukunft Jesu Christi und seiner Kirche. Sie sind Vorbilder dessen, der da kommt in seinem Reich. Ebenso aber wie mit diesen geschichtlichen Typen steht es mit den Zukunftsgestalten der Prophetie, die sich an ihnen gebildet, aber von ihnen abgelöst haben, um als Schattenrisse auf der Wand der Zukunft zu erscheinen. Jesus konnte nur darum sich in diesen messianischen Gestalten wiederfinden, weil sie nach Erfüllung in ihm drängten. So sieht er in sich d e n König, d e n Propheten, vor allem aber d e n Menschensohn, in dem der Gottessohn verborgen ist, wovon die alttestamentlichen Propheten nur in dunklen Andeutungen zu reden vermochten. In diesem Zusammenhang steht auch der Gottesknecht, dessen Figur Deuterojesaja im Herzpunkt seiner Prophetie geschaut und entworfen hat. Er gehört zu den messianischen Vorbildern, die besonders tief in Jesu Seele gewirkt haben, sodass er in seinen Zügen sein eigenes We-

sen wiedererkannte. Aber auch die urchristliche Theologie vor Paulus hat in Jesus den deuterojesajanischen Gottesknecht verwirklicht gefunden. Das alles ist längst bekannt, aber es lohnt sich doch, die Gestalt des Gottesknechts noch einmal in ihren Umrissen wiederzugeben, um darin ein Spiegelbild Jesu Christi zu erkennen.

### 1. Die Weissagung.

Die Figur des Gottesknechts erscheint bei Deuterojesaja nach gewöhnlicher Meinung in vier Bildern (Jes. 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9. (10 f.); 52, 13 — c. 53), die freilich durch ein fünftes (61, 1—3) ergänzt werden müssen, wie noch darzulegen ist. Diese fünf Bilder sind in das Buch des Propheten (c. 40—55; 60—62) nur lose eingeheftet, wenn auch der Versuch nicht zu verkennen ist, einen Zusammenhang mit dem Hauptbuche herzustellen. Hier entspringt nun aber eine Fülle von Fragen, die bis heute nicht einhellig beantwortet sind. Hat Deuterojesaja die Bilder vom Gottesknecht selbst entworfen, oder stammt ein Teil von ihnen, wenn nicht alle zusammen, von anderer Hand? Sind sie gleichzeitig mit dem Hauptbuche, oder sind sie älter oder jünger? Sind sie mit Rücksicht auf dieses geschaffen, oder stehen sie ausser aller Verbindung damit? Wer vor allem ist der Gottesknecht, von wem redet der Prophet, von sich oder einem andern? Diese Frage des Kämmerers aus Mohrenland (Act. 8, 34) geht unbeantwortet durch die Zeit, es sei denn, dass man sich die Antwort des Philippus genügen lässt, in der die Antwort Jesu selber steckt! Wir haben es hier nicht mit dem Streit der Meinungen zu tun, sondern die Gestalt Jesu Christi der Gestalt des deuterojesajanischen Gottesknechtes einfach gegenüber zu stellen, um die beiden Gestalten an einander zu messen.

Wie Jerusalem (40, 1 ff.) und Cyrus (41, 1 ff.), so wird der Gottesknecht als Spieler im Drama Gottes feierlich durch ein Gotteswort eingeführt (42, 1—7). Dies erste Gedicht gliedert sich in zwei Strophen (v. 1—4; v. 5—7), von denen ursprünglich jede vier Tristichen gehabt hat. Doch fehlt jetzt in v. 5 b ein Stichos, vermutlich zu Anfang,

und in v. 6 b ist »zum Licht der Heiden« mit der Septuaginta (LXX B) auszuschalten; denn die vorzeitige Benennung des Gottesknechtes als Licht der Heiden nimmt dem zweiten Gedicht (49, 1—6) seine Kraft und bricht ihm die Spitze ab. In v. 6 liegt die Cäsur zwischen dem zweiten und dritten Stichos.

Und ich ergriff deine Hand und bewachte dich
und machte dich zum Bund des Volkes.

Der Gottesknecht, an dem Jahwe festhält, ist sein Erwählter, an dem er Wohlgefallen hat, der Träger seines Geistes. Seine Aufgabe, der Völkerwelt das Recht zu bringen, erfüllt er nicht in lauter Verkündigung, sondern in stiller Seelsorge an dem zerbrechenden und auslöschenden Leben. Er versagt nicht, bis das Recht auf Erden aufgerichtet ist, sodass auf seine Lehre die Inseln harren. Jahwe aber, der Schöpfer Himmels und der Erden sowie ihrer lebendigen Bewohner, betraut ihn zunächst mit der Mission an Israel. Er beruft ihn in Gerechtigkeit, greift ihn bei der Hand und bewacht ihn und macht ihn zum Bunde im Volke, um blinde Augen aufzutun und Gefangene aus dem Gefängnis zu befreien. Der schwierige Begriff »b'rît 'am«, der die Identität des Knechtes mit dem Volke ausschliesst, muss bedeuten, dass in ihm der Bund im Volk verkörpert ist, wobei man zunächst an Israel zu denken hat, dem später die Heiden (gôjîm) zur Seite treten (49, 6). Der Bund zwischen Gott und Volk findet also im Gottesknecht seine Verwirklichung mit dem Ziel der Erlösung und Freiheit von der Gefangenschaft.

Das zweite Gedicht (49, 1—6) ist strophisch schwerer zu gliedern. Am Inhalt gemessen ergeben sich zwei Strophen zu je fünf Distichen (v. 1—3; v. 4 und 5), denen zwei Tristichen folgen (v. 6 a; v. 6 b), alles in dreihebigen Stichen. Möglich wäre aber, mit Kittel u. a., v. 3 mit v. 5 b zu verbinden, sodass nun in v. 1—5 überall Vierzeiler entstehen (v. 1; v. 2; v. 3+5b ;v. 4; v. 5a). Der Gottesknecht wird jetzt redend eingeführt, und zwar mit seiner Botschaft an die Inseln der fernen Völker. Er stellt

sich vor als der wie Jeremia durch Jahwe von Mutterleibe an berufen ist. Sein Mund, also das Werkzeug seiner Rede, gleicht dem scharfen Schwert, aber noch in der Scheide, dem spitzen Pfeil, aber noch im Köcher. Doch will Jahve sich durch ihn verherrlichen, wobei er den Namen Israels empfängt. Das ist freilich nur dann haltbar, wenn darunter der persönliche Eponymus eines neuen Israel verstanden wird; denn die Unterscheidung des Knechtes vom Volke geht aus v. 5 f. klar hervor; man muss mit »Israel« (v. 3) also als mit einer Glosse rechnen (cf. 42, 1 LXX). Wenn der Gottesknecht bis jetzt von Erfolglosigkeit seiner Arbeit spricht, so muss sich das auf seine bisherige Wirksamkeit beziehen, die wir uns nicht unter den eben erst angeredeten Heiden, sondern unter Israel zu denken haben. Wir haben also in diesem Gedicht den scharf bezeichneten Übergang von der Judenpredigt zur Heidenpredigt. Ausdrücklich aber wird ihm von Jahve verheissen, dass er nicht nur Jakob zu Jahve zurückführen und Israel zu ihm versammeln soll [1]), nicht nur die Stämme Jakobs aufrichten und die Zweige [2]) Israels wiederbringen soll, sondern zum Licht der Heiden bestimmt ist, damit Jahves Heil bis ans Ende reicht. Er ist also der Heiland nicht nur für Israel, sondern auch für die Völkerwelt. Während er für Israel die Verwirklichung des in seiner Person enthaltenen Gottesbundes bedeutet (42, 6), erschliesst er als Licht der Heiden der Völkerwelt die wahre Gotteserkenntnis.

Das dritte Gedicht (50, 4—11) führt den Gottesknecht in zwei Strophen redend ein (v. 4—6; v. 7—9), von denen jede ursprünglich aus drei Fünferpaaren besteht. Die erste ist überlastet, da der Anfang von v. 5 als eine Variante zu 4 b aufzufassen ist. Der gereinigte Text ergibt mir folgendes Resultat:

---

[1]) v. 5 lies w'jisrā'ēl lôw je'esōph. Subjekt von l'šôbēb und je'esōph kann nicht Jahve, sondern nur der eben von ihm zum Botschafter ernannte Knecht sein (cf. v. 6).

[2]) lies w'niṣrê jisrā'el (cf. Jes. 11, 1).

4) Herr Jahwe hat mir gegeben eine Jüngerzunge [hören. [3])
zu erkennen sein Wort ich bemüht bin, wie Jünger zu
Er rührt mir Morgen um Morgen, rührt mir das Ohr,
5) und ich habe nicht widerstrebt, wich nimmer zurück.
6) Meinen Rücken bot ich den Schlägen, meine Wangen den Raufern,
nicht hab ich mein Antlitz versteckt vor Schmach und Speichel.

Die zweite Strophe zeigt den Gottesknecht in unbedingtem Vertrauen auf Jahves Hilfe, die ihm Recht schaffen wird gegen seine Widersacher. Während er recht bekommt, gehen seine Feinde unter. Der Abgesang (v. 10 f.) zeigt zwei Tristichen, die man nicht gern auf verschiedene Stimmen verteilt, also entweder Jahve oder Deuterojesaja in den Mund legt. Im zweiten Falle empfiehlt es sich, v. 11 »aus Jahves Hand« zu lesen. Zum Verständnis des Ganzen ist der Abgesang schliesslich zu entbehren. Der Gottesknecht hat Zunge und Ohr eines Jüngers empfangen, das gehörte Wort, um dessen Verständnis er sich müht, zu verkündigen. Er widerstrebt dem Worte nicht, wie es Jeremias in seinen schwersten Stunden tat (Jer. 20, 7 ff.), sondern er gehorcht seinem Auftrag, obwohl er ihm Schmach und Spott einbringt. Das Wort ist seine einzige Waffe, sein Schwert und Pfeil, womit er ins Herz trifft. Dass er gefangen ist, damit ihm der Prozess gemacht wird, steht nicht ausdrücklich da, doch kann v. 10 so gedeutet werden. Ob Juden oder Heiden als seine Gegner gedacht sind, bleibt gleichfalls dunkel; da seine Predigt ihn von den Juden (42, 5—7) zu den Heiden (49, 1—6) geführt hat und da Heiden bei seiner Verherrlichung zugegen sind (52, 13 f.), darf wohl an die Predigt unter den Heiden gedacht werden, die ihm nur Leiden einträgt. Das erschüttert aber seinen Glauben nicht, von Jahve gerechtfertigt zu werden.

Das v i e r t e G e d i c h t bringt die Wendung im Schicksal des Gottesknechtes. Strophisch und textlich ist es schwer verständlich, und gewiss ist es nicht intakt erhalten,

[3]) Verbinde v. 4 a β mit v. 4 b γ und lies: lāda'at etjā'eph d'barō liš'mō' kállimûdîm.

was wieder der dunkeln Tiefe seines Inhalts entspricht. Am Anfang (52, 13—15)[4]) und im jetzigen Text auch am Schluss (53, 12)[5]) spricht Gott, in der Mitte muss der Prophet als Chorführer seines Volkes am Worte sein (53, 1—11). Denn die Heiden können unmöglich die ersten Empfänger der Prophetie sein, in der das Lebensgeheimnis des Gottesknechts enthüllt wird. Dem Propheten aber, der die Heiden über das Schicksal des erhöhten Gottesknechts erstaunen sieht, ist die göttliche Kunde, die nur dem Glauben erfassbar ist, aufgegangen und der Arm Jahves, dessen Macht im Schicksal des Gottesknechts gewirkt hat, offenbar (v. 1). Sein Bekenntnis entschleiert das im Gottesknecht enthaltene Geheimnis der Erlösung, das in seinem stellvertretenden Leiden und Sterben gelegen ist. Wie eine Wüstenpflanze ist er aufgegangen, ein Bild des Jammers und der Verdorrtheit, einsam und gemieden, krank und schwach. Aber in seinem Leiden büsst er die Schuld seiner Bekenner; es ist von Gott als Versöhnungsleiden bestimmt. Er hat ihn wie ein Schaf aus der verstört auseinanderfliehenden Herde gegriffen und geopfert, ohne dass er Gegenwehr geübt hätte. Nun ist er der Haft und dem Gericht entrückt, wer weiss wohin? — bei den Gottlosen hat er sein Grab gefunden, obwohl er kein Unrecht getan hat. Aber in seinem Tode verwirklicht sich Gottes Wille, nämlich, dass sein Bussopfer ihm und anderen neues Leben schafft. Er soll sich vervielfältigen in seinem Geschlecht, das gewiss geistlich aufgefasst werden muss. Nach der Mühsal seiner Seele bekommt er das Licht zu schauen, wird satt an der Erkenntnis Jahwes, schafft Gerechtigkeit den Vielen, und ihre Sünden trug er. Wenn Gott ihm zum Schluss Anteil an den »Vielen« und die »Starken« als Beute verheisst, so ist darunter wahrscheinlich die Völkerwelt zu verstehen (vgl. Jes. 2, 3), die zu seinem Eigentum

---

[4]) Dei zweite Zeile aus 52, 14 »so entstellt vor Menschen war sein Aussehen und seine Gestalt vor den Menschenkindern« könnte hinter 53, 2 gehören, sodass 53, 1—11 aus elf Vierzeilern bestände, zu denen v. 12 als sechszeiliger Abgesang träte.

[5]) Wahrscheinlich ist aber 53, 12 mit LXX »Er wird austeilen« zu lesen, so dass in Kapitel 53 durchweg der Prophet redet.

werden soll. Unter den Sündern, für die der Gottesknecht eingetreten ist, sind dann gleichfalls Heiden gemeint. Die Ansicht, als wäre nicht Deuterojesaja sondern Tritojesaja (Sellin, Elliger) oder ein anderer der Verfasser von Kap. 53, muss als falsch abgelehnt werden. Das Schicksal des deuterojesajanischen Gottesknechtes drängt nach Entscheidung, die einzig in Kap. 53 gegeben wird. Ohne dies Kapitel fällt alles auseinander und wird in sich selbst unklar.

Das fünfte Gedicht endlich (61, 1—3) gibt dem auferstandenen Gottesknecht das Schlusswort. Er erscheint hier in der vollen Würde des Geistesträgers, den Jahve gesalbt hat, um den Demütigen das Evangelium zu verkündigen und Heilung den zerbrochenen Herzen. Es bedeutet Freiheit den Gefangenen, offene Augen den Blinden[6]), ein Jahr des Wohlgefallens bei Jahve, Trost[7]) allen Traurigen[8]). Empfänger des Evangeliums sind nicht Israel als Nation oder die Heiden als Nationen, sondern die Trostbedürftigen, die mühselig und beladen sind. Sie sollen Bäume der Gerechtigkeit und Pflanzung Jahves heissen.

Es scheint, dass Kap. 61, 1—3 ursprünglich in engem Zusammenhang mit dem vierten Gedicht gestanden hat. In diesem Falle hätten wir hier das dramatische Schlusskapitel vom Gottesknecht. Jahve selbst (52,12 ff.), der Prophet (Kap. 53) und der Gottesknecht (61, 1 ff.) kommen nacheinander zu Worte. Die Bühne ist die Völkerwelt, deren erstauntem Blick der Gottesknecht nach seiner Auferstehung erscheint (52,13—15). Der Prophet verkündet als Gottes Offenbarung, dass im Opfertode des Gottesknechts die Rettung der Gläubigen (53, 7) enthalten ist. Der Gottesknecht selbst erhält das Schlusswort, in dem er sich als den Christus, den Gesalbten Jahves bekennt, auf dem Gottes Geist ruht (61, 1. vgl. 42, 1), in dessen Kraft er zum Evangelisten der Demütigen und Gebundenen wird, denen das Gottesjahr der Freiheit gilt, sodass sie wie Bäume des Paradieses als Zeugen der Ge-

---

[6]) lies mit LXX. w'lā'iwwerîm p'qachqōch.

[7]) vgl. Zillessen ZAW 26, S. 270, nōcham.

[8]) v. 3 ist nach Kittels Biblia Hebraica 3. Aufl. zu ändern.

rechtigkeit und Ehre Gottes stehen. Hengstenberg [9]) und Franz Delitzsch [10]), denen Orelli [11]), Cheyne [12]) und Cannon [13]) gefolgt sind, haben mit vollem Rechte den Gottesknecht in 61, 1—3 wiedergefunden. Wer sollte denn hier etwa sonst reden? Deuterojesaja als Prophet ist kein Gesalbter; nirgends bezeichnet sich einer der uns bekannten geschichtlichen Propheten als Gesalbten Gottes. Die Salbung ist königliches Zeichen, wie Deuterojesaja auch Cyrus in kühner Übertragung als Gottes Gesalbten bezeichnet (45, 1). Der Messiasgedanke hat sich bei Deuterojesaja gespalten in den Weltkönig (45, 1) und den Weltpropheten (61, 1 und 42, 1 ff.; 49, 1 ff.). Durch diese beiden wird Gottes Weltplan verwirklicht. Der Perserkönig schafft die Form des Weltreiches, in dem der Gottesknecht als Evangelist die Jahvereligion verkündet. Als Messias ist der Gottesknecht Geistesträger (61, 1; 42, 1), wie Protojesaja den Messias als Geistträger verkündet (11, 1 f.). Der Geist Jahves ist hier nicht mehr wie bei den alten Helden eine eruptive Gewalt (Jud. 6, 34; 11, 29; 1. Sam. 11, 7), die sich nach getaner Heldentat zurückzieht, sondern eine bleibende Kraft, die dem Weltpropheten pneumatischen Charakter verleiht. In Kraft des Gottesgeistes wird er selbst zum Urheber des Gottesjahres, zum Befreier der Elenden, zum Tröster und Bringer des Paradieses (vgl. Jes. 11,4—9; Hos. 14,5 ff.). Sein Messiascharakter ist nicht an Davids Dynastie gebunden, sondern an die pneumatische Salbung mit dem Geiste Jahves. So gefasst, ergeben die fünf Gedichte ein völlig einheitliches Bild vom Gottesknecht, aus dem man kein Glied heraussreissen kann.

Wer ist der Gottesknecht? Die neuerdings wieder aufgekommene Meinung bei Gunkel und Mowinckel, dass der Prophet sich selbst meine, muss als unmöglich bezeichnet werden. Denn angesichts der Gottesbegegnungen Jesajas,

---

[9]) Christologie II, S. 388 ff.
[10]) Jesajakommentar zu Kap. 61.
[11]) Jesajakommentar z. St.
[12]) Introduction S. 346.
[13]) ZAW 1929, S. 284 ff.

Jeremias, Hesekiels, in denen der Gegensatz des menschlichen Wesens gegen das göttliche klar hervortritt, ist es undenkbar, dass sich ein geschichtlicher Prophet als vollkommen und unschuldig bezeichnet. Ganz abgesehen von der Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung — wie soll sich ein Prophet als Bundesträger im Volk und als Licht der Heiden verkünden? Auch kein Zeitgenosse, Vorgänger oder Nachfolger Deuterojesajas wird zu finden sein, den er im Gottesknecht hätte wiedergeben können. Auch die grössten Gestalten der Geschichte wie Mose oder David oder Jeremia versagen hier. Wohl sind gerade zwischen Jeremia und dem Gottesknecht Ähnlichkeiten vorhanden, die in Jeremia ein Modell unsrer Gestalt erkennen lassen. Die Erwählung zum Propheten vom Mutterleibe an (Jer. 1,5: Jes. 49, 1 ff.), die Bestellung auch für die Völkerwelt (Jer. 1, 10: Jes. 49, 6), der Vergleich mit dem sanften Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, mit dem grünen Baum, der aus dem Lande der Lebendigen ausgerissen werden sollen (Jer. 11, 19: Jes. 53, 7 f.), das sind Gleichungen, die immer wieder auf einen Zusammenhang mit Jeremia hindeuten. Aber sündlos hat sich Jeremia nicht gewusst, (Jer. 15, 19 f.), und von einem stellvertretenden Opfertode oder gar von einer Auferstehung kann man bei ihm nicht reden. Wohl aber weist der Vergleich mit Jeremia darauf hin, dass der Gottesknecht in erster Linie Prophet ist, wenn auch die königlichen Züge des Messias (61, 1) oder die priesterlichen des Toralehrers (42, 1—4; vgl. Dt. 33, 8 ff.; Mal. 2,4 f.) und Versöhners, freilich kraft der Selbsthingabe in den Tod, keineswegs fehlen. Können wir nun aus Deuterojesajas zeitgeschichtlichem Horizont keinen Propheten finden, der die Merkmale des Gottesknechts auf sich vereinigte, so bleibt nur übrig, in ihm eine prophetische Vision Deuterojesajas zu sehen, in der sich ihm die Quintessenz des wahren Propheten enthüllte. Ein Prophet sündloser Natur, bestimmt zum Bundesträger in seinem Volke und zum Licht der Heiden, als Sündopfer hingegeben für die vielen, aus dem Tode erstanden durch die Machtwirkung Gottes, durch Jahves Geist gesalbt zum Christus, um die Erlösung der Gebundenen zu bewirken, damit

sie eine Pflanzung Gottes als Zeugnis seiner Gerechtigkeit und Ehre werden, ein solcher ist freilich selbst eine Weissagung, die nur einmal erfüllt worden ist, nämlich in Jesus Christus.

### 2. Die Erfüllung.

Jesus ist gekommen, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Gesetz und Propheten bedeuten den Inbegrif des Alten Testaments, wie es in der Synagoge verlesen wurde; die »geschriebenen Bücher« die man nicht in der Synagoge zu hören bekam, sondern selbst lesen musste, sind aber zu Jesu Zeit in die Bibel mit eingeschlossen (Luk. 24, 44; Matth. 24, 15). Als Erfüller fasst Jesus vor allem die messianischen Weisagungen in sich zusammen; denn es kann kein Zweifel sein, dass er sie nur in sich selbst erfüllt sieht. Das Urbild seines messianischen Wesens erkennt er im danielischen Menschensohn (Dan. 7, 13), wie daraus ersichtlich ist, dass er den Menschensohn zur Selbstbezeichnung wählt. Damit überschreitet er freilich die messianischen Erwartungen seiner Zeit bei weitem; denn der Menschensohn ist in Wirklichkeit ein himmlisches Wesen, in dem sich der Gottessohn verbirgt (vgl. Matth. 16, 13: v. 16, 1; 26, 63: v. 64)[14]. Aber mit dem Vorbilde des Menschensohnes verbindet er nun die anderen messianischen Vorbilder zu einer Einheit, indem er ihre Prädikate auf ihn überträgt. So nennt er sich zwar nicht den Gottesknecht, aber er sieht im Gottesknecht des Jesajabuches sein eigenes Wesen und Schicksal vorgebildet. Und nicht nur Jesus selbst, sondern auch die urchristlicheTheologie vor Paulus findet die Gestalt des Gottesknechtes in Jesus Christus erfüllt. Diesen Zügen gilt es nun nachzugehen.

Den Ausgangspunkt nehmen wir in Jesu Predigt in Nazareth (Luk. 4, 16 ff.). Lukas erzählt hier nach einer Sonderquelle, der bei Markus (6, 1 ff.) und Matthäus (13, 53 ff.) eine knappere Version gegenübersteht. Der synoptischen Grundschrift gehört keine der Versionen an; denn auch die

---

[14]) »Der Menschensohn als Gottessohn« in Christentum und Wissenschaft 3, S. 425 ff., 473 ff. (1927)

markomatthäische Fassung entstammt einer gegenüber dem Synoptikon selbständigen Überlieferung [15]. So ist auch der genaue Zeitpunkt der Szene schwer zu bestimmen; Lukas versetzt ihn in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; die markomatthäische Fassung, losgelöst von ihren Verbindungen mit dem Synoptikon, deutet auf etwas spätere Zeit. Die schöne plastische Darstellung bei Lukas entspricht in allen Teilen seiner Erzählungskunst, widerspricht in keinem der Wahrscheinlichkeit über den Hergang in der Synagoge. Jesus lässt sich am Sabbat die Rolle des Jesajabuches reichen und wählt als Perikope das letzte Gedicht vom Gottesknecht (Jes. 61, 1 ff.). In der anschliessenden Predigt nennt er diese Weissagung als nunmehr erfüllt vor ihren Ohren; den Fortgang der Predigt kennen wir nicht. Uns geht die Tatsache an, dass Jesus die Mission des Gottesknechts in seiner eigenen Wirksamkeit erfüllt sieht. Man darf nun das Ich der Weissagung, das den Gottesknecht als den Gesalbten, also den Christus, zeigt, der infolgedessen Geistesträger ist und in der Kraft des Geistes redet, aus der Auslegung nicht wegnehmen, als sei es gleichgültig, welcher Prophet aus dem Alten Testament hier rede. Als Erfüller der Schriftstelle macht vielmehr Jesus den Anspruch, selbst der Gesalbte, der Geistesträger zu sein. Er knüpft damit an den Vorgang seiner Taufe an (Luk. 3,21 f.; vgl. Matth. 3,17 ff.; Mark. 1, 9 ff.), wo der Himmel sich über ihm öffnete und Gottes Geist in Taubengestalt auf ihn herabschwebte als Zeichen, dass wie einst bei der Taubenbotschaft Noahs nun ein neues Zeitalter angebrochen sei, das Zeitalter des Geistes, das in ihm, dem geistgesalbten Christus, seinen Mittelpunkt hat. Der Christusgedanke, den Jesus in sich verwirklicht sieht, ist also vorgebildet im Gottesknecht Deuterojesajas. Damit wird er abgelöst von dem volkstümlichen Christusgedanken, der an David anknüpft und in Christus den König von Israel sieht, also eine politische Figur, wenn auch mit starkem religiösem Einschlag. Gewiss hat Jesus auch den Königstitel für sich beansprucht (Matth. 25, 34. 40;

---

[15]) Meine Stellung habe ich in »Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus« S. 131 ff. 226 ff. (1920) begründet.

Joh. 18, 33 f., 36 f.); aber er hat ihm jeden politischen Sinn genommen; denn sein Reich ist nicht von dieser Welt. Darum hat er auch die Formel »König der Juden«, mit der er gefangen werden soll (Matth. 27, 11; Marc. 15, 2; Luk. 23, 3; Joh. 18, 33), nicht bestätigt, sondern mit einem »Du sagst es« in den Mund des Pilatus zurückgelegt. Das Christusbild Jesu will von Deuterojesaja aus verstanden sein, dessen Gottesknecht als Geistgesalbter christologische Züge an sich trägt, aber jedes politischen Charakters entbehrt. Seine Aufgabe ist die Verkündigung des angenehmen Jahres des Herrn, mit dem die Freiheit der Gefangenen anbricht (Jes. 61, 1 f.). Er soll den Armen das Evangelium verkündigen (Jes. 61, 1; vgl. Matth. 11, 5; Luk. 7, 22), die messianische Zeit ist angebrochen (vgl. Jes. 35, 5 f.), aber man darf sich an der neuen Form nicht stossen, sich an Jesus Christus nicht ärgern (Matth. 11, 5; Luk. 7, 23).

Ebenso hat nun Jesus nach dem Petrusbekenntnis (Matth. 16, 13 ff. Par) den Christusgedanken nach dem Bilde des Gottesknechts mit einem neuen Inhalt erfüllt. Bei Matthäus (16, 13 : 18) geht ja die Gleichung auf den Menschensohn als den Gottessohn; aber auch er stellt das Christusbekenntnis in die Aussage des Petrus mit hinein, sodass man als das geschichtliche Petruswort den Satz nehmen darf: »'attā mešihā« oder besser »'attā mešiheh d' elahā«. Jesus erkennt dies Bekenntnis an, aber er korrigiert freilich sofort die Vorstellung, die die Jünger damit verbinden, aufs stärkste. Das tut er, indem er den Christusnamen durch den des Menschensohnes ersetzt und in das gewonnene Christusbild die Leidenszüge einzeichnet, aber auch den Auferstehungsgedanken (Matth. 16, 21 Par.). Diese Züge entsprechen nun genau dem Gottesknecht Deuterojesajas. Es kann somit kein Zweifel sein, dass das Leidensbild Christi, wie Jesus es in fast liturgisch anmutender dreifacher Wiederholung fernerhin zeichnet (Marc. 8, 31; 9, 31; 10, 33), dem Vorbild des Gottesknechtes entnommen ist (Jes. 50, 4 ff.), das sich in seiner eigenen Leidensgeschichte Punkt für Punkt erfüllen soll (vgl. Matth. 27, 29; Marc. 15, 18), der schliesslich die Auferstehung von den Toten folgt. Freilich

kann man fragen, ob Jesus die Weissagung von seiner Auferstehung in so unverhüllter Gestalt wiederholt ausgesprochen hat, wie es nach der synoptischen Darstellung der Fall ist. Dass sie aber auf ihn selbst zurückgeht, bezeugt auch die markomatthäische Sonderquelle (Mark. 9, 3 ff.; Matth. 17, 9—13). Hier verstehen freilich die Jünger die Weissagung von der allgemeinen Totenauferstehung, der Elias Wiederkehr vorhergehen müsse. Aber Jesus bedeutet sie, dass das Zeichen der kommenden Totenauferstehung schon in Johannes dem Täufer eingetroffen sei, obwohl er den Unterschied zwischen der allgemeinen Auferstehung und seiner eigenen im Helldunkel lässt. Das eine aber darf mit Sicherheit behauptet werden, dass nämlich das Vorbild für die Auferstehung Jesu nicht in der Wiederkunft Elias, der ja nicht gestorben ist, sondern im Ausgang des deuterojesajanischen Gottesknechtes liegt, der den Tod schmecken muss, ehe seine Erhöhung eintritt.

Das volkstümliche Christusbild wird in der markomatthäischen Quelle von Jesus noch in einer andern Erzählung nach dem Bilde des Gottesknechtes korrigiert. Die Zebedaiden sehen in Jesus den Messias, dessen Königreich anbrechen soll, und sie bitten um den Platz zu seiner Rechten und zu seiner Linken (Mark. 10, 35; Matth. 20, 20 ff.). Da stellt er dem Bilde des Herrschers das des Dieners gegenüber, wie es der Gottesknecht verwirklicht hat. Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). So wie er selbst nicht als Herr, sondern als Knecht sein Werk vollendet, soll auch ihre Meisterschaft nicht im Herrschen, sondern im Dienen bestehen. Das Wort vom Lösegeld ist seit Baur[10]) öfter als unecht bestritten worden, aber nur aus dogmatischer Voreingenommenheit. Denn da λύτρον als Leistung Jesu bei Paulus nicht vorkommt, stammt der Satz nicht aus der paulinischen Theologie. Viel eher kann man sagen, dass Paulus, der auch sonst mannigfache Verwandtschaft mit der

[10]) Neutestamentliche Theologie S. 100.

markomatthäischen Überlieferung aufweist, auch hier von ihr abhängt. Ganz mit Recht hat nun besonders Feine[17]) auf den Zusammenhang des Wortes vom Lösegeld mit der Tat des Gottesknechtes hingewiesen (Jes. 53, 11 f.). Im Gegensatz zum irdischen Herrscher, der sich dienen lässt, ist der Menschensohn gekommen zu dienen, also die Aufgabe des Gottesknechtes zu übernehmen, den die Septuaginta in freilich missverstandener Übersetzung als den »recht dienenden« bezeichnet (Jes. 53, 11 LXX). Dieser Dienst besteht in der Selbsthingabe seines Lebens, das den stellvertretenden Wert eines Lösegeldes hat. Das Lytron ist hier nicht Lösegeld für die eigene Seele (vgl. Ex. 21, 30 und Ps. 49, 9. 16 LXX), sondern die eigene Seele ist Lösegeld (Ex. 21, 30 lytra = kopher) für die Erhaltung vieler Seelen. Sie ist Deckmittel (kopher), aber im sakralen Sinne eines Sühneopfers (Jes. 53, 10 'ašam = LXX περὶ ἁμαρτίας )[18]) für die Seele der andern. Es handelt sich demnach nicht nur um einen Tausch, bei dem ein Menschenleben kraft seines ausserordentlichen Wertes die Summe des Wertes vieler anderer ersetzen kann, sondern um ein Opfer, bei dem ein Unschuldiger für die Unschuldigen fällt, damit sie hierdurch erlösungsfähig werden. Wenn Jesus diesen ausserordentlichen Gedanken eines Menschenopfers, das Erlösung schafft, auf sich anwendet, so hat er dafür im gesamten Alten Testament nur ein einziges Vorbild, nämlich den Gottesknecht des Jesajabuches, in dessen Mission er von Anfang an (Luk. 4, 16 ff.) die seine vorgebildet sieht.

Endlich kommt für unser Thema auch die Abendmahlsszene in Betracht. Wieder unterscheidet sich hier bekanntlich die lukanische Fassung (Luk. 22, 15—18. 21 ff.) von der markomatthäischen (Matth. 26, 26—28; Mark. 14, 22—24), mit der die paulinische (1. Kor. 11, 23—25) eng verwandt ist. Wir können in die verwickelte Untersuchung über das gegenseitige Verhältnis der Berichte hier nicht eintreten;

---

[17]) Theologie des Neuen Testaments [3] S. 84. 144 ff. 157.

[18]) Ob Jes. 53, 10 LXX δῶται statt δῶτε περὶ ἁμαρτάἰς zu lesen ist?

sie ist für unsere Zwecke auch nicht nötig [19]). Wahrscheinlich gibt Lukas die altsynoptische Fassung wieder, von der sich auch bei Markus (14, 25) und Matthäus (26, 29) Spuren finden. Darin ist von der Einsetzung einer neuen Gedächtnisfeier nicht die Rede, sondern von der Erfüllung im Reiche Gottes. Wohl aber findet sich bei Lukas wie den beiden andern das Wort vom vorbestimmten Hingang des Menschensohnes (Luk. 22, 22), das nach Markus und Matthäus sich schriftgemäss vollzieht. Damit wird auf das Schicksal des deuterojesajanischen Gottesknechts angespielt sein, und diese Vermutung wird zur Gewissheit, wenn Jesus bei Lukas sagt, dass sich an ihm der Spruch von der Zurechnung des Gottesknechtes unter die Übeltäter erfüllen müsse (Luk. 22, 37), womit er ein förmliches Zitat bringt. Setzt Jesus hier seine Bestimmung der des Gottesknechtes ausdrücklich gleich, so muss nun auch ein Ausdruck in den markomatthäischen Abendmahlsworten in dieses Licht gerückt werden. Jesus nennt hier neben dem Brot, das er als τὸ σῶμά μου bezeichnet, den Kelch, von dem er sagt: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον (Mark. 14, 22. 24, Mt. 26, 28 f.). Der Parallelismus stellt das Pronomen μου zu τὸ αἷμα, obwohl syntaktisch auch die Verbindung mit τῆς διαθήκης möglich ist (vgl. 1. Kor. 11, 24 μου ἐστιν τὸ σῶμα). Der Satzteil τῆς διαθήκης steht also in harter Konstruktion zur Artbestimmung des Blutes Jesu, das einen Bundesschluss involviert, was an sich schon fordert, dass es vergossenes Blut ist. Der »Bund«, um diese Übersetzung zu gebrauchen, heisst bei Paulus καινὴ διαθήκη (1. Kor. 11, 25), bestehend in Jesu Blute (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι).

Ein sachlicher Unterschied zu Markomatthäus liegt hier nicht vor; denn natürlich ist der in Jesus verwirklichte Bund neu gegenüber dem Sinaibunde (2. Kor. 3, 1 ff. 6, 14) und spielt auf die Weissagung Jeremias vom neuen Bunde an (Jer. 31, 31 ff.). Deuterojesaja, der nicht nur Jeremias Gestalt, sondern auch sein Buch gekannt hat, sieht nun den

---

[19]) Zum Stand der Frage vgl. Lohmeyer in der Theologischen Rundschau IX 1937.

neuen Bund im Gottesknecht verwirklicht, den Gott mit kühnem Ausdruck als »berit ʿam« bezeichnet (Jes. 42, 6, vgl. 49, 8). Da Jesus die Gestalt des Gottesknechts in der Abendmahlsszene aufs schärfste vor Augen hat (Luk. 22, 37), so wird die Benennung des Kelches als seines Bundesblutes oder als des neuen Bundes in seinem Blut wiederum auf die Verheissung des Gottesknechtes als des neuen Bundes im Volk hinweisen, die in ihm erfüllt ist. Die »Vielen«, denen zugute sein Blut vergossen wird, lassen freilich die Grenze offen, ob der neue Bund nur den Jüngern als den Vertretern der zwölf Stämme Israels gilt (Luk. 22, 30, vgl. Matth. 19, 28) oder auch den Heiden. Da bei Deuterojesaja mit den »Vielen« (Jes. 53, 12), an denen der erstandene Gottesknecht Anteil bekommen wird, jedenfalls an Heiden gedacht ist, wird der gleiche seltsame Ausdruck in Jesu Munde gleichfalls Heiden mit in den neuen Bund einschliessen. Hier überbietet also Jesus den Bundeskreis des Gottesknechtes, indem derBundesbegriff nun auch für die Heiden wirksam wird. Umgekehrt kann man sagen. dass Jesus den Gottesknecht als das »Licht der Heiden« (Jes. 49, 6) überbietet, wenn er sich selbst, vermutlich im Anschluss an diesen Ausdruck, das »Licht der Welt« nennt (Joh. 8, 12). Er fasst in sich das Licht der Herrlichkeit Gottes zusammen, das sowohl über Jerusalem (Jes. 60, 1) wie über die Heidenwelt (49, 6) aufgeht.

So hat Jesus in das Christusbild für alle Zeiten die Züge des leidenden Gottesknechtes eingezeichnet. Vom Ostertage an, in dem Offenbarungsverkehr mit den Jüngern, hat der Auferstandene ihnen als unverlierbares Glaubensgut die Notwendigkeit eingeprägt, dass der Christus leiden müsste (Luk. 24, 26. 46), um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. So befremdet es uns nicht, wenn gerade in der allerältesten Theologie der Apostel Jesus ausdrücklich als der Gottesknecht (Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30) genannt wird, was nach dem Pfingstereignis im Neuen Testament nicht mehr geschieht. Wir müssen uns diese Tatsache zum Schluss noch vergegenwärtigen. Die erste Hälfte der Apostelgeschichte (Kap. 1—14), in der Petrus im Mittelpunkt steht, ist zwar

nicht aus einem Guss, aber deutlich erkennbar ist darin eine Hauptquelle, die vermutlich auf Johannes Marcus zurückgeht (Act. 12, 12. 25 vgl. 13, 5. 13) und ein klares Bild der jerusalemischen Urchristenheit entwirft. Es ist hier nicht der Ort, in Einzelheiten der Quellenuntersuchung einzutreten. Es mag genügen, auf den inneren Zusammenhang der Petrusgeschichten hinzuweisen, die wir in Act. 1, 6—14. 15—26; Kap. 3; 4; 5, 1—11; 8, 14—25; 12 [20]); 9, 31 ff.; 10; 11, 1—8 lesen. Zu den ältesten Stücken der Petrusgeschichten gehört die Erzählung von der Heilung des Lahmen an der schönen Pforte des Tempels, aus der sich in dramatischer Folgerichtigkeit als Höhepunkt der erste Auftritt von Petrus und Johannes vor dem Synedrion entwickelt, bis in der Schlusszene die Ausgiessung des Geistes auf die Jünger erfolgt (Act. 3 f.). Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass hier die älteste und bildkräftigste Gestalt der Pfingstgeschichte vorliegt, die an Wert der berühmten des zweiten Kapitels überlegen ist [21]). Petrus als Haupt der Urchristenheit steht durchweg im Vordergrunde, sowohl mit dem Heilungsanspruch im Namen Jesu Christi aus Nazareth (Act. 3, 6), wie mit der anschliessenden Rede an die Israeliten (3, 12 ff.) so wie endlich in der Verhandlung vor dem Synedrion (4, 8 ff.). Überall ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus entscheidend, von dem die Kraft des Wunders ausgeht (3, 6). Von ihm gilt, dass er von den Toten auferweckt ist (3, 15; 4, 2), nachdem er hat leiden müssen (v. 18), um Busse und Vergebung zu vermitteln (v. 19), bis er zur Zeit der allgemeinen Wiederkehr der Dinge erscheinen wird (v. 20 f.). Denselben Jesus Christus aus Nazareth verkündet Petrus am folgenden Tage auch vor dem Hohenrat als den Auferstandenen (4, 10) und Heiland aller Welt. (v. 12).

Nicht vor dem Hohenrat, aber vor dem Volke nennt nun Petrus Jesus den Gottesknecht (3, 13. 26), den Gott verherr-

[20]) Dass Kap. 12 an die Stelle von 9, 1—30 gehört, da nach 9, 31 die Verfolgungszeit unter Agrippa vorüber ist, scheint mir sicher zu sein. (vgl. m. Schr. Petrus S. 17 (1916)).

[21]) Harnack, Die Apostelgeschichte, S. 142 ff.

licht und auferweckt hat, wobei sein Ziel ist zu segnen, indem jeder von seinen Missetaten umkehrt (v. 26). Ohne Zweifel spielt Petrus mit dem Ausdruck Gottesknecht auf Deuterojesaja an, indem er, wie dieser, den Christustitel mit ihm in Verbindung bringt (v. 18). Wie der deuterojesajanische Gottesknecht leiden muss, um schlieslich verherrlicht zu werden (Jes. 52, 13), nachdem er von den Toten auferstanden ist (53, 10 ff.), so ist in Jesus sein Bild verwirklicht und in Erfüllung gegangen. Wenn er von Petrus der Heilige und Gerechte genannt wird (Act. 3, 14), so mag er damit zunächst als Prophet bezeichnet sein, wie der Täufer diese Prädikate erhält (Mark. 6, 20). Als der verheissene Prophet ist er ja ausdrücklich aufgefasst, wenn Moses Weissagung vom künftigen Propheten (Deut. 18, 15 ff.) auf ihn gedeutet wird (Act. 3, 22). Das Christusbild trägt also prophetische Züge, was mit dem Gottesknecht übereinstimmt, in dem wir das Urbild des Propheten erkannt haben (vgl. Luk. 24, 19). Freilich im Pfingstgebet der Jünger, das als Schlusschor die ganze Erzählung abschliesst (Act. 4, 24 ff.), treten im Gottesknecht auch die königlichen Züge hervor. Hier wird David mit demselben Prädikat wie Jesus als Gottesknecht bezeichnet (V. 25), wobei er zwar auch als Prophet des zweiten Psalms erscheint, aber doch in erster Linie als König gedacht sein wird (vgl. Ps. 78, 70; 89, 21; 132, 10)[22]. Auf jeden Fall tritt Jesus als der eschatologische Christus und König hervor, gegen den sich die Heiden verschworen haben (Act. 4, 26 f.). Er heisst hier zweimal der heilige Knecht Gottes (V. 27. 30), was zwar dem deuterojesajanischen Gottesknecht als einem sündlosen Menschen entspricht, aber angesichts dessen, dass im zweiten Psalm Christus in engster Zuordnung zu Gott erscheint (v. 27), wo er weiterhin direkt als Sohn Gottes bezeichnet wird (Ps. 2, 7; vgl. Luk. 3, 22 D), doch wohl über das Prädikat des menschlichen Propheten hinausführen soll. Der »Heilige« erinnert vielmehr an den »Heiligen Gottes«, wie Jesus im Petrusbekenntnis des Johannesevangeliums ange-

[22]) Zahn, Apostelgeschichte [1. 2], S. 174, Anm. 2. — Forschungen IX 256 app. streicht nach D al. τοῦ πατρὸς ἡμῶν mit Recht.

redet wird (Joh. 6, 69) und wie ihn bei den Synoptikern zur Anerkennung seines übermenschlichen Wesens auch die untermenschlichen Dämonen anreden (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34). Er rückt mit dieser Bezeichnung in die göttliche Sphäre und wird aus dem Knechte Gottes zum Sohne Gottes. Wir stehen also in dem Schlussgebet der Pfingstgemeinde an der Grenze der vollen Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu Christi, die ihr durch den heiligen Geist, der alsbald über sie in erschütterndem Brausen kommt, gewiss wird (Act. 4, 31).

Von Pfingsten an spielt die Bezeichnung Jesu als des Gottesknechtes in der Urchristenheit keine wesentliche Rolle mehr. Sie kommt allerdings noch in der Didache vor (Did. 9, 2), wo auch David als Gottesknecht erscheint, sodass hier das Pfingstgebet der Apostelgeschichte (4, 26 ff.) wahrscheinlich als Vorbild zugrunde liegt. Und auch sonst ist sie noch im zweiten christlichen Jahrhundert nicht ganz verloren gegangen [23]). Aber in der grossen Theologie der Apostel ist sie verschwunden; weder Petrus noch Johannes noch Paulus brauchen sie. Allerdings erinnert Paulus mit der »Knechtsgestalt« Jesu an sie (Phil. 2, 7), und die Betonung der Selbstentäusserung (Phil. 2, 7 ἐκένωσεν ἑαυτόν), der nach dem Tode die Erhöhung folgt, klingt deutlich an Deuterojesaja an (Jes. 53, 12 f.). Dem Christusbilde sind durch Jesus selbst die Züge des leidenden und sterbenden Gottesknechtes aus Deuterojesaja, der von Gott auferweckt wird, so unverwischbar eingeprägt worden, dass der Gottesknecht darin für alle Zeiten enthalten ist. Von welcher Bedeutung Jesaja 53 in der Urchristenheit zum Verständnis der Leidensnotwendigkeit im Bilde Christi gewesen ist, zeigt uns die bekannte Perikope vom Kämmerer aus dem Mohrenlande (Act. 8, 26 ff.), in der Philippus dem Kämmerer das Geheimnis Christi erschliesst. Dass in Jesus die deuterojesajanische Weissagung erfüllt ist, hebt unter den Evangelisten Matthäus ausdrücklich hervor, indem er das Zitat Jes. 42, 1—4 in breiter Wiedergabe auf den verborgenen Christus

---

[23]) Zahn, a. O. S. 152 A. 57.

anwendet (Matth. 12, 16 ff.) und auch das Wort Jes. 53, 4 in Jesu Heilandsttäigkeit erfüllt sieht (Matth. 8, 17), freilich mit Einlegung eines anderen Sinnes. Aber alle Evangelien lassen erkennen, dass die Weissagung vom Gottesknecht in Jesus Christus zu ihrer Verwirklichung gelangt ist.

# Gott und Geschichte im Alten Testament.

*Antti Filemon Puukko*

Die Geschichte Israels im eigentlichen Sinne beginnt mit dem Aufenthalt in Ägypten und der Befreiung der israelitischen Stämme aus der ägyptischen Knechtschaft. Diese Befreiung geschieht durch Mose und den von ihm als Gott erlebten Jahwe, der sich somit von Anfang an als Befreiungsgott und Gott der Geschichte erwiesen hat. Die Befreiung aus Ägypten und vor allem aus der Katastrophe des roten Meeres wird immer und immer in der Geschichte Israels als eine grundlegende geschichtliche Tatsache empfunden. Durch dieses Ereignis wurde Israel ein Volk, das untrennbar mit seinem Gott, Jahve, verbunden war. Dieses geschichtliche Ereignis war von so tiefer Bedeutung, dass es in der israelitischen Überlieferung sogar mit der Schöpfungstat Gottes, die im Anfang der Zeiten geschah, verglichen wird. Wenn Israel später in der geschichtlichen Zeit in die grösste Not geriet, so wurde immer daran zurückgedacht, dass Gott einst in der Urzeit die Finsternis und alle dämonischen Mächte zerstreut hatte, und dass derselbe Gott dann später Israel zu seinem eigenen Volk erwählt und es in seinen Schutz und unter seine Leitung genommen hatte. Kurz gesagt: Jahve, Gott Israels, ist von Anfang an in eminentem Sinne der Gott der Geschichte.

Es is viel darüber gestritten worden, ob der Jahve der Mosezeit als ein Volksgott oder ein Gott mit gewissen monotheisierenden Eigenschaften aufzufassen sei. Aus der Formel des Dekalogs, wo es heisst: »Ich bin Jahve, dein Gott. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben«, kann eigentlich nur auf eine Monolatrie oder einen Henotheismus gefolgert werden. Wenn wir uns aber vergegen-

wärtigen, welche Eigenschaften Jahve schon von Mose beigelegt werden, wie etwa Heiligkeit und Geschlechtslosigkeit, so muss zugestanden werden, dass Jahve ein Gott sui generis ist, der mit keinem orientalischen Naturgott zu vergleichen ist. Ich glaube, die Gottesauffassung Mose kann schon als praktischer Monotheismus bezeichnet werden, der später durch die grossen Propheten zum theoretischen Monotheismus entwickelt wurde. Jedenfalls ist der Jahve der Mosezeit ein Gott der Geschichte, der sein Volk leitet und ihm in den Kriegen gegen die fremden Völker beisteht. Nur werden die strengen ethischen Forderungen Jahves von Mose immer und immer wieder eingeschärft, denn das Verhältnis zwischen Jahve und seinem Volke ist nur ein sittliches und kein naturhaftes. In diesem Sinne leitet auch Josua nach Mose das erwählte Volk. Das Schlimmste, was Israel widerfahren könnte, wäre der Abfall von diesem Gott der Geschichte und Sittlichkeit. In seiner Abschiedsrede in Sichem (Josua 24) soll Josua das berühmte Bekenntnis abgelegt haben, dass er und sein Haus unter allen Umständen Jahve treu bleiben würden, wenn auch alle anderen in Abgötterei verfielen. Josua, dem nicht ohne Grund der Mantel Mose aufgelegt wurde, wusste genau, worum es sich in erster Linie in der Geschichte seines Volkes handelte: Ohne Gott wäre aus Israel nichts anderes geworden als irgend ein kleinerer oder grösserer semitischer Volksstamm, von denen so viele in der Geschichte aufgetaucht, aber spurlos wieder verschwunden sind. Ja, er ahnte wohl schon, welche Gefahren einem Volke drohten, das aus den einfachen Nomadenverhältnissen der Wüste in das kananäische Kulturland mit seinem die Sinne betäubenden Kulte kam. Wie akut diese Gefahr wurde, zeigte sich bald in erschreckendem Masse in der sogenannten Richterzeit.

Von einem einheitlichen Volke Israel in der Richterzeit kann man kaum reden, denn die verschiedenen Stämme waren zersplittert und lagen weit voneinander, ja sogar durch starke kananäische Konklaven getrennt. Aber es gab doch ein Band, das die Stämme vereinigte und in der grössten Gefahr zusammenhielt. Das Deboralied (Richter 5)

ist ein sprechendes Zeugnis dafür, was die Religion und ein Gott für ein Volk bedeutet. Es heisst in diesem hochpoetischen Liede, dass bei diesem entscheidenden Kampf zwischen Israel und Kanaan, zwischen Barak und Sisera, nicht nur Menschen kämpften, sondern auch die Sterne am Himmel auf Seiten der Israeliten Krieg führten. Hier zeigte Jahve wieder auf handgreifliche Weise, dass er wirklich ein Jahve Zebaoth, ein Gott der Kriegsscharen war, ein Kriegsmann, gegen den die feindlichen Mächte nichts ausrichten konnten. Ich erinnere mich lebhaft daran, wie ich zum ersten Male am Napoleonstein bei Leipzig, nicht weit von dem heutigen, gewaltigen Völkerschlachtdenkmal stand und an jenem Steine die Worte aus Exodus 15, 3 geschrieben sah:

Jahve 'iš milhama Jahve š^e^mō.

»Der Herr ist der rechte Kriegsmann, Herr ist sein Name.«

Wie oft haben die grossen Kriegsführer, die unzählige Völker unterjocht haben, ja die ganze Welt erobern wollten, den einen und doch ausschlaggebenden Faktor der Geschichte vergessen. Sie haben nicht mit Gott gerechnet, sondern in dem Wahne gelebt, dass sie selbst ohne Gott Geschichte machen könnten. Es ist doch wahr, wie der fromme Psalmist sagt, dass Gott im Himmel das Treiben der Völker beobachtet und auch die Pläne der Grössten der Weltgeschichte zerschellen lässt, wenn diese seinen Plänen widersprechen.

Dem Begriffe einer wirklichen Weltgeschichte begegnen wir erst bei A m o s von Tekoa. Der souveräne Leiter dieser Weltgeschichte ist Jahve. Er ist nicht nur ein Gott Israels, sondern er ist der Gott der ganzen Welt und ihm gehören alle Völker. Es gibt nur e i n e n Gott und dieser Eine ist ein grosser, alle Welt umspannender, allmächtiger Gott. Er hat jedem Volk einen ihm zugewiesenen Platz in der Weltgeschichte gegeben. Er hat Israel aus Ägypten geführt, aber ebenso die Erbfeinde Israels, die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir (Amos 9, 7). Vor Gott sind eigentlich alle Völker gleich viel wert, und es gibt keinen

prinzipiellen Unterschied zwischen den Nationen und zwischen den verschiedenen Rassen.

Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten (die Äthiopier), ihr Kinder Israel? sagt Jahve.

Israel hat keine Prärogativen, die a priori gelten würden, ohne sittliche Bedingungen. Israel ist gar nicht sein Volk, es sei denn, dass es seines Gottes wert sei; denn dieser Gott ist zugleich ein Gott, der nur das Gute wollen kann. Wenn Israel den sittlichen Forderungen Jahves nicht gehorchen kann und will, muss es ebenso wie andere Völker, die schuldig geworden sind, der Strafe und Ahndung anheimfallen.

Höret dies Wort, das Jahve zu euch spricht,
ihr Kinder Israels,
mit dem ganzen Geschlecht, das ich geführt aus Ägyptenland:
Nur euch hab' ich gewählt aus allen Geschlechtern der Erde.
Darum suche an euch ich heim all eure Missetaten. (3, 1 f.)
Geht hinüber nach Kalne und seht, zieht hinab gen Gat der Philister.
Seid ihr wohl besser als diese Reiche?
Ist ihr Land mehr als eures? (6, 2)

Dieser Gedankengang des Amos ist ohne weiteres klar und von eiserner Konsequenz. Wie andere Völker und Städte der Vernichtung verfallen sind, so kann auch Israel diesem Schicksale nicht entgehen, wenn es nicht der Gerechtigkeit Jahves entspricht. Dieser Jahve ist nicht nur ein Gott, der Gerechtigkeit in jedem menschlichen Tun, vor allem im sozialen Leben fordert, sondern er ist auch ein Gott der Humanität. Die Aramäer werden von Amos mit Jahves Strafe bedroht, weil sie in den Kämpfen in Gilead Israel mit eisernen Dreschschlitten gedroschen haben, das heisst, sich im Kriege eine unerhörte Barbarei haben zu Schulden kommen lassen (1, 3). Der Untergang Israels ist jedoch nicht bedingungslos. Wenn Israel das Gute sucht und sich von dem heidnischen, abgöttischen Wesen freihält, so kann es vielleicht gerettet werden.

Suchet Jahve, dass ihr lebet . . . (5, 6)
Hasset das Böse und suchet das Gute
und richtet das Recht auf im Tor.
Vielleich ist dann Jahve dem Reste von Joseph gnädig.
(5, 15)

Den weiteren Verlauf der Geschichte seines Volkes scheint Amos schon scharf erblickt und erfasst zu haben: Das sündige Königreich Israel muss fallen, damit wenigstens Juda und das Haus Davids nicht in den Strudel mit hineingezogen und von ihm verschlungen werden. Die verfallene Hütte Davids, das alte Davidreich, soll wiederhergestellt, das Haus Israel aber, das Nordreich, unter alle Völker verschüttet werden, wie man Bausand im Sieb zur Erde schüttet (9. 8 ff.).

Wir wissen aus der Geschichte, dass Samarien schon im Jahre 722 v. Chr. der unbarmherzigen Umklammerung des assyrischen Weltreiches unterlag, indem Samarien durch Sargon erobert wurde. Was nun mit dem Südreiche Juda, geschehen sollte, bildete ein besonders schweres Problem für den grossen Jesaja. Er ist ja auch der festen Überzeugung, dass Jahve der Herr aller Königreiche ist, die auf seinen Wink entstehen oder vergehen. Aber das assyrische Weltreich verblieb auch für Jesaja lange Zeit ein Rätsel. Freilich war Assur für Jesaja eine Geissel und eine Rute, womit Jahve sein ungehorsames Volk züchtigte, aber sobald er einsah, dass Assur die ihm vorgeschriebenen Grenzen überschritt und von Hohn gegen den Heiligen Israels erfüllt war, war sein Verdammungsurteil beschlossen. Wie die Titanen in der griechischen Mythologie wegen ihrer Hybris gestürzt worden waren, so sollte auch Assur fallen, weil es den Gott Israels gelästert hatte. Assur vergass, dass es auch nur ein Werkzeug in der Hand Jahves war, und dass es reine Einbildung war, wenn es sich vorstellte, selbst Geschichte zu machen. So hatte es sich selbst gerühmt:

Durch die Kraft meiner Hand schafft ich's
und durch meine Weisheit; denn ich versteh's.

Ich verrückte die Grenzen der Völker und plünderte
ihre Schätze,
und wie ein Allmächtiger stiess ich die Thronenden herunter.
Und wie nach einem Nest griff meine Hand nach dem
Reichtum der Völker.
und wie man verlassene Eier nimmt, so nahm ich die
ganze Erde:
niemand regte die Flügel oder sperrte den Schnabel auf
und zirpte.

Um das Törichte dieses Wahns zu veranschaulichen, bedient sich der Prophet folgenden Bildes:

Trotzt wohl die Axt dem, der damit haut?
oder tut die Säge gross gegen den, der sie zieht?
Wie, wenn der Stock den schwänge, der ihn aufhebt,
wie, wenn die Rute den aufhöbe, der nicht Holz ist?
(10, 13 ff.)

Dass die leitenden Staatsmänner Judas in Jesajas Zeit der Konjunkturpolitik huldigten, wissen wir. Sie stützten sich auf Bündnisse mit fremden Mächten und rechneten überhaupt nur mit Kriegswagen, Kriegsrossen und anderen materiellen Faktoren. Der Prophet redet vor tauben Ohren, wenn er seinem religiösen und sittlichen Idealismus Ausdruck gibt und Juda nur zum Stillesein und Gottvertrauen mahnt. Aber dasselbe ungehorsame Volk sollte ein geschichtliches Ereignis von aussergewöhnlichen Dimensionen erleben, das beinahe wie ein Wunder aussah. Das geschah im Jahre 701 v. Chr., als Sanherib, der rücksichtsloseste Eroberer unter den assyrischen Grosskönigen, schon im Begriffe war, die heilige Stadt Jahves, Jerusalem, einzunehmen. Als alle anderen schon voller Furcht und Hoffnungslosigkeit waren, war der Prophet der festen Überzeugung, dass dem Vormarsch Sanheribs jetzt endlich von Jahve eine Grenze gesetzt werde. Er soll siegesgewiss vorausgesagt haben:

Assur soll diese Stadt nicht betreten
und keinen Pfeil hineinschiessen,

soll keinen Schild gegen sie kehren,
keinen Wall wider sie aufwerfen. (2. Kön. 19, 32)

Historische Tatsache ist jedenfalls, dass Sanherib sein Ziel nicht erreichte, sondern zum schleunigen Abzug genötigt war. Es heisst (2. Kön. 19, 35), dass der Engel Jahves im assyrischen Lager in einer einzigen Nacht 185 000 Mann schlug. Diese Nachricht wird in der jüdischen Literatur fast unzählige Male wiederholt. Und die Katastrophe des Heidenkönigs wird oft als Symbol dessen aufgefasst, was einmal auch am Ende der Zeiten geschehen muss. Jede feindliche, dämonische Macht, die sich gegen den heiligen Gott auflehnt, muss früher oder später zunichte werden. Diese Überzeugung und Hoffnung lebt auch ungewöhnlich stark in der späteren jüdischen Apokalypse; und es ist durchaus berechtigt, dass auch wir Christen davon zehren, wenn wir sehen müssen, wie auch in unserer Zeit Weltherrscher den lebendigen Gott absetzen und Gottlosigkeit unverhohlen predigen.

Über die Hybris im Alten Testament können auch andere Beispiele angeführt werden. Der König von Babel, der Morgenstern, Auroras Sohn, der gen Himmel fahren wollte, muss nach Jesaja 14, 12 ff. zur Hölle, und die Chaldäertochter, die so sicher thronte, wird an einem Tage zur kinderlosen Witwe (Jes. 47, 8 f.). Hochmut war die Sünde der Stadt Tyrus und ihres Königs, der da sprach: »Gott bin ich« und nun in die Grube fahren musste (vgl. Ez. 28, 1—8). Diese vor allem von Jesaja ausgehenden Gedanken haben ihren Widerhall auch im Deuteronomium, in der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung und in dem Buche Daniel gefunden. Den Nebukadnezar in seinem Stolz auf sein grosses Babel macht Jahve zum Tier, und Belsazar, der ihm Hohn getrunken, ward in selbiger Nacht nach der Flammenschrift getötet (vgl. Dan. 4, 25 ff.; 5, 1 ff.). Diese Gedanken berühren sich mit der Furcht der Griechen vor dem Neid der Götter und ihrem Kampf wider die Hybris. Ja, Ezechiel und schwerlich unbeeinflusst von ihm Deuterojesaja ordnen die gesamte Geschichte dem Willen Jahves

unter, der seine Ehre keinem anderen und seinen Ruhm nicht den Götzen geben will.

Durch den Wechsel der Weltgeschichte wurde immer auch das Schicksal des Eigentumsvolkes bestimmt. Als das assyrische Weltreich etwa 100 Jahre nach dem grossen Jesaja fiel, wurde seine Stelle von einem neuen Weltreiche, dem Reiche der Chaldäer oder Neu-Babylonier, eingenommen. Durch dieses Reich wurde auch das jüdische Staatswesen endgültig vernichtet. Nach Jeremia musste Jahve sein Volk dem Feinde preisgeben, weil es sittlich verlottert und so in die Sünde verstrickt war, dass es von ihr nicht loskommen konnte. Auch nach Jeremia ist Juda den Chaldäern nicht deshalb unterlegen, weil es materiell kleiner und schwächer war, sondern wegen seines sittlichen Verfalls. Dies war der Standpunkt aller rechten Propheten, denen im Gegensatz zu den sogenannten falschen Propheten jeder Nationalismus und Chauvinismus fremd war. Aber in berechtigtem Selbstgefühl, das die israelitischen Propheten mit Stolz erfüllt, betonen sie, dass Israel in seiner Religion ein Gut besitze, das es über alle anderen Völker erhebt. Nach dem israelitischen ethischen Monotheismus ist nämlich Jahve ein Gott der Geschichte, der sich gerade in der souveränen Leitung derselben offenbart, obgleich wir kurzsichtigen Menschen seine Leitung oft nicht wahrnehmen. Dieser Gott ist zugleich ein Gott des Heils, das nicht nur Israel, sondern der ganzen Welt zuteil werden soll. Mit der Verkündigung des Deutero-Jesaja von der Befreiung Judas aus der babylonischen Knechtschaft wird eine Umwandlung der ganzen Weltgeschichte, sogar des ganzen Kosmos verbunden. Wenn einmal Himmel und Erde vergehen, wird er noch immer auf seinem Thron sitzen, der Himmel und Erde geschaffen und auch die Weltgeschichte geleitet hat. Aber im letzten Grunde ist dieser Gott nicht ein Gott des Krieges und der Kriegsrosse, sondern ein Gott und Fürst des Friedens, in dessen Reiche einmal alle Kriegswaffen verbrannt werden (Jes. 9, 4; 11, 5 ff.). Aber auch in ihrem kühnsten politischen und religiösen Idealismus verlassen die Propheten nie den Boden der ge-

schichtlichen Erfahrung. Sie sagen ausdrücklich, dass das messianische Reich des Heils und des Friedens nur dann möglich wird, wenn das selbstsüchtige Herz des Menschen beschnitten und ein Neubruch gepflügt wird (Jer. 4, 4). Aber dieses radikale Böse kann nicht ohne Gottes Zutun beseitigt werden, und so ist der alttestamentliche Gott auch ein Gott der Gnade, der hinüber zum Neuen Testament weist.

# Die Gottesgewissheit der Pharisäer und die Verkündigung des Paulus.

*Heinrich Seesemann*

Dass Paulus vor seiner Bekehrung Pharisäer strengster Prägung war, bezeugt nicht nur die AG (23, 6; 26, 5), an deren Angaben ein kritisch gerichteter Forscher zu zweifeln geneigt sein könnte, sondern auch der Apostel selbst; Phil. 3, 4 ff.: »Wenn ein anderer meint, sein Vertrauen auf sein Fleisch setzen zu können — ich um so mehr; am achten Tage bin ich beschnitten, aus dem Volk Israel, dem Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, dem Gesetz nach Pharisäer, voller Eifer habe ich die Gemeinde verfolgt, der Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, entsprach ich untadelig.« Ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, dass Paulus sich seit Damaskus von dieser seiner pharisäischen Vergangenheit voll und ganz gelöst hat, Phil. 3, 7: »aber, was mir Gewinn war, das erachte ich um Christi willen für Schaden«. Diese Loslösung ist dem Apostel arg verdacht worden; weder die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem, noch seine ehemaligen pharisäischen Parteigenossen konnten sie verstehen, geschweige denn billigen; besonders die letzteren verübelten sie ihm; sie versuchten ihn böser und schlechter Absichten zu verdächtigen, sie verfolgten ihn, soviel sie konnten, sie suchten ihn zu töten [1]). So sehr die

[1]) Vgl. AG 9, 23. 29; 13, 45; 14, 2 usw., bes. 21, 27 ff. Aus den eigenen Angaben des Paulus vgl. II. Kor. 11, 24 ff. und I. Thess. 2, 14—16. — Die Angabe aus AG 23, 9, wonach die Pharisäer sich plötzlich zu Beschützern des Paulus aufgeworfen hätten, vermag ich nicht als historisch gesichert anzusehen. M. E. ist der ganze Bericht über

Mittel und Wege, die sie einschlugen, verwerflich sind — ihr Tun ist begreiflich.

Im Folgenden soll uns nun die Frage beschäftigen: was ist es zutiefst, was den Apostel von seiner pharisäischen Vergangenheit trennte? Was die Pharisäer an Paulus auszusetzen hatten, ist leicht gesagt: sie verübelten ihm seine neue Stellung zum Gesetz. Mit seinem Messiasglauben hätten sie sich wohl abgefunden, wie sie sich mit der judenchristlichen Urgemeinde doch jedenfalls eine zeitlang abgefunden hatten; nach AG 15, 5 waren sogar eine Reihe von Pharisäern der Gemeinde in Jerusalem beigetreten, hatten sich also auf den Namen des Messias Jesus taufen lassen.

Aber was trennte den Apostel so stark von seiner Vergangenheit; warum konnte er nicht irgendwie zu einer Verständigung mit den Pharisäern kommen? Was ist es, was er ihnen am stärksten zum Vorwurf machen musste? Es ist sicher mancherlei zu nennen: so vor allem, dass sie nicht sehen wollten, dass durch Christus wirklich alles neu geworden ist (II. Kor. 5, 17), oder: dass Christus des Gesetzes Ende auf dem Weg zur Gerechtigkeit ist (Röm. 10, 4). Im Wesentlichen sind es aber zwei Gedankenreihen, die hier hervortreten, und unter denen alles zusammenzufassen ist[2]): er wirft ihnen e r s t e n s vor, dass sie die Schrift falsch lesen; II. Kor. 3, 14 ff.; Röm. 4 und Gal. 3, 6 ff.; ein richtiges Lesen der Bibel müsste ihnen zeigen, dass allein der verheissene und erschienene Christus die Rettung ist, und dass die Heilsbedeutung des Gesetzes mit ihm ein Ende hat. Und z w e i t e n s macht er es ihnen zum harten Vorwurf, dass sie sich trotz ihrer eigenen, garnicht zu übersehenden Sündhaftigkeit, auf ein besonders nahes Verhältnis zu Gott berufen. Auch diesen Vorwurf erhebt Paulus — wie gezeigt werden soll — auf Grund seines Verständnisses

---

die Synedriumssitzung 23, 1—10 nichts anderes, als eine Karikatur der jüdischen Gerichtsbarkeit durch den den Juden nicht gerade freundlich gesinnten Verfasser der AG.

[2]) Paulus richtet seine Vorwürfe formell gegen die Juden insgesamt, meint aber in erster Linie fraglos den Pharisäer. Siehe unten.

der heiligen Schrift; dass er hier hervorgehoben wird, liegt daran, dass Paulus ihn besonders unterstreicht, und dass gerade er uns im Folgenden beschäftigen soll.

Gleichzeitig soll diese Untersuchung dazu beitragen, dieses von Paulus herausgehobene Kennzeichen der geglaubten Gottesnähe der Pharisäer ins rechte Licht zu setzen; denn wenn Paulus, wie es sich zeigen wird, den Pharisäern besonders das Rühmen ihrer Gottesnähe vorwirft, so ist daraus doch wohl der Schluss zu ziehen, dass Paulus nicht gegen ein Phantom, sondern gegen den Pharisäer seiner Zeit, wie er wirklich war (und wie Paulus früher selbst einer gewesen war) kämpft. In einem der letzten Bücher über die Pharisäer, dem von R. T. Herford[3]) wird zwar eine derartige Schlussfolgerung a priori bestritten; es heisst hier S. 132 f. von Paulus: »Es ist allgemein bekannt, dass ein Konvertit kein verlässlicher Zeuge in Bezug auf die Religion ist, die er aufgegeben hat«. Ich kann mich aber diesem Urteil in Bezug auf den Apostel, der dem Verfasser, wie es sein ganzes Buch beweist, äusserst unsympathisch ist, nicht anschliessen. Im Gegenteil: ich meine, dass uns Paulus hier gerade im Bilde des Pharisäers seine eigene Vergangenheit wahrheitsgetreu zeichnet und will das im Folgenden zu begründen versuchen. Schliesslich aber soll diese Untersuchung auch dazu dienen, die Verkündigung des Apostels von Christus von dieser Seite her gegen den Pharisäismus abzugrenzen.

Als Ausgangspunkt nehme ich Röm. 2. Es dürfte durch Lietzmann[4]) zur Genüge erwiesen sein, dass Paulus sich in diesem Kapitel von Vers 1 an mit den Juden auseinandersetzt. Er tut das in einer erschütternd rücksichtslosen Weise; schonungslos zeigt er, dass auch der Jude Sünder ist, und keinerlei Vorzugsstellung vor Gott einnehmen kann. Zwar wirft der Jude sich gern zum Richter auf, verurteilt den Heiden, auf den er hinabsieht, und ist gewiss, selbst im Gericht Gottes bestehen zu können. Demgegen-

---

[3]) »Die Pharisäer«. Englische Ausgabe 1924; Deutsche Übersetzung, nach der im Folgenden zitiert wird, von W. Fischel, 1928.

[4]) An die Römer = Handbuch zum N. T. 8. 3. Auflage 1928 z. St.

über stellt Paulus den Satz der heiligen Schrift (LXX Ps. 61, 13) fest: »Gott wird einem jeden nach seinen Werken vergelten«. Wehe dem, der den Willen Gottes übertritt! Er verdient nichts anderes, als Zorn und Strafe; als unparteiischer Richter kann Gott auch dem Juden gegenüber garnicht anders handeln! Es folgen dann die schärfsten Angriffe: die beiden Hauptvorzüge, aus denen der Jude seine Selbst- und Gottesgewissheit herleitete, werden ihm bestritten, sofern sein Handeln nicht tadellos ist. Vers 12—24: Das Gesetz ist nur dann ein Vorzug, wenn der Jude es befolgt; befolgt er es nicht, so kann der Heide, der die Gesetzesvorschriften ohne sie zu kennen erfüllt, ihn übertreffen; denn auch der Heide trägt in seinem Herzen ein Gesetz![5]). Und erfüllt der Jude die Vorschriften? Vers 17 ff. beantworten die Frage: keineswegs! Vers 25—29 besprechen den zweiten Vorzug: die Beschneidung. Aber darf der Jude auf sie pochen? Sofern er Gottes Willen tut, ja. Tut er ihn aber nicht, so steht der unbeschnittene Heide, der Gottes Willen tut, Gott viel näher! Denn ein von Gott geschenkter Vorzug ist, solange ihm nicht das Handeln des Menschen entspricht, kein Grund zum Stolz!

Der Inhalt von Röm. 2 stellt nun vor die Frage: was bekämpft Paulus vor allen Dingen am Juden? Die Antwort muss lauten: dass er trotz seiner unübersehbaren Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit meint, Gott durch die ihm

---

[5]) In der Regel werden V. 14—16 als neue Auseinandersetzung über die Sündhaftigkeit und Unentschuldbarkeit der Heiden angesehen; nach Lietzmann a. a. O. ist der Sinn von V. 15: »Die Heiden zeugen also gegen sich, und das Verdammungsurteil über die ἀνόμως ἁμαρτόντες V. 12 besteht zu Recht«. M. E. dürfen diese Verse nicht aus dem Zusammenhang des Kapitels gelöst werden; auch sie müssen sich gegen die Juden richten; auch diese Verse dienen dazu, dem Juden sein Pochen auf den Vorzug des Gesetzes zu nehmen, ohne dass die freundlichere Beurteilung des Heidentums als in 1, 18 ff. Eigenbedeutung hätte. Der Sinn ist also: »Das Gesetz ist gar kein Vorzug, wenn es nicht befolgt wird; siehe auf den Heiden; auch er kann gut handeln; und dass auch er um Gottes Willen weiss, wird sich am jüngsten Tage erweisen«. — Die Entsprechung des Gedankenganges über die Beschneidung in V. 25 ff. bestätigt die Richtigkeit dieser Deutung.

gegebenen Vorzüge besonders nahe zu stehen, dass er sozusagen der Ansicht ist, er stehe an der Seite Gottes der ganzen übrigen Menschenwelt gegenüber.

Und nun die weitere Frage: trifft Paulus damit den Juden seiner Zeit, besser gesagt: den Pharisäer seiner Zeit? Denn dass Paulus hier nicht den Durchschnittsjuden, sondern den religiös tonangebenden Juden, d. h. den Pharisäer vor Augen hat, ist deutlich [6]). Die Frage ist uneingeschränkt zu bejahen. Liest man das jüdische Schrifttum des neutestamentlichen Zeitalters, so ist es überaus klar zu sehen, welch' nahes Verhältnis zu Gott der Pharisäer zu haben meinte, obgleich er sich mancher Sünde wohl bewusst war. Er meinte aber, sie könnte ihn nicht von Gott scheiden.

Als Beleg greife ich die Sapientia Salomonis heraus [7]). Dass ich gerade diese Schrift ausgewählt habe, ist vor allen Dingen darin begründet, dass Paulus sie zweifellos gekannt hat, und gerade im Römerbrief immer wieder bei den Auseinandersetzungen mit den Juden die jüdischen Ansichten mit Wendungen, die an Worte der Sapientia anklingen, einführt [8]). Und nun kommt auch gerade in der Sapientia die gekennzeichnete Einstellung des Pharisäers, der sich Gott immer nahe fühlt, besonders deutlich zum Ausdruck.

Zuvor muss noch ein Einwand erledigt werden; trifft denn die Sapientia, die doch wohl sicher im alexandrinischen Judentum entstanden ist, auch die Stimmung der Jerusalemer Pharisäer? Herford z. B. lehnt in Kapitel VII seines genannten Buches die Heranziehung der apokryphen

---

[6]) Vgl. zur Frage der religiösen Vormachtstellung der Pharisäer J. Jeremias: Jerusalem zur Zeit Jesu, II. B. 1, 1929, S. 115 ff.

[7]) Rabbinische Belegstellen vgl. in sehr grosser Zahl bei (Strack-) Billerbeck, Bd. III, S. 81 ff.; 126 ff.; 139 ff. — Vgl. ferner I. Elbogen: Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904, bes. S. 56 ff.

[8]) Zur Frage der Bekanntschaft des Paulus mit der Sapientia vgl. vor allem E. Grafe: Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap. Sal. in: Theolog. Abhandlungen, C. von Weizsäcker zum 70. Geburtstag gewidmet, 1892, S. 251—286, wo alle Berührungen sorgfältig durchgenommen werden. Vgl. auch E. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 128 ff.

jüdischen Literatur für die Charakterisierung der Pharisäer insgesamt ab, weil sie die Stimmung der Pharisäer nicht richtig widergebe [9]). Dazu ist zu sagen: erstens bleibt Herford für seine Behauptung jeden zwingenden Beweis schuldig [10]), und zweitens: wie sollte es möglich sein, dass Paulus gerade Bekanntschaft mit der Sapientia verrät, wenn dieses Buch ihm nicht schon während seiner Pharisäerzeit gut bekannt geworden wäre? Als Apostel Jesu Christi wird er es kaum so genau studiert haben, und er hätte es bestimmt nicht bei seiner Auseinandersetzung mit den Pharisäern vor Augen gehabt, wenn es nicht die Ansichten dieser Richtung auch wirklich widergibt. Und schliesslich: die rabbinischen, bei Billerbeck gesammelten Belegstellen, bestätigen den weitgehend pharisäischen Geist gerade auch dieser Schrift.

Nun zu ihrem Inhalt: von 13, 10—14, 31 findet sich hier eine sehr ausführliche Abrechnung mit dem Heidentum; in cap. 15 gibt der Verfasser dann seine Stellung und seinen Glauben wieder. Ich zitiere nun den Schluss von cap. 14 und den Anfang von cap. 15, um die Eigenbeurteilung des Pharisäers deutlich erscheinen zu lassen [11]):

14, 29 Denn auf die Leblosigkeit der Götzen vertrauend, schwören sie (die Heiden) falsch, in der Voraussetzung, dass jenen damit keine Beleidigung widerfahren sei.

30 Denn für beides wird die gerechte Strafe über sie kommen: weil sie zu den Götzen sich haltend Übles von Gott dachten, und weil sie falsch schwörend in ihrem Truge die Frömmigkeit für nichts achteten.

31 Denn nicht die Macht der beim Eid angerufenen Götter, sondern die Strafe für die Sünder folgt stets der Übertretung der Ungerechten nach.

---

[9]) Ähnlich auch Elbogen a. a. O. S. 7, der nur für Jesus Sirach eine Ausnahme zugesteht.

[10]) Vgl. auch W. Bauer, in der ThLZ 1928, S. 510 f. zum Buch von Herford.

[11]) Zitiert nach der Übersetzung von K. Siegfried in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I, 1900 S. 476 ff.

15, 1 Du aber, unser Gott, bist gütig und wahrhaftig langmütig und mit Milde das All durchwaltend.

2 Denn auch wenn wir sündigen, bleiben wir doch dein, da wir deine Macht kennen. Wir wollen aber nicht sündigen [12]), da wir wissen, dass wir zu den Deinigen gerechnet werden.

3 Denn dich kennen, ist die vollkommene Gerechtigkeit, und von deiner Kraft wissen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit.

4 Denn uns hat nicht verführt die böse Kunst, die Menschen erfanden, noch die unfruchtbare Arbeit der Maler... [13]).

Diese Gegenüberstellung ist ausserordentlich lehrreich; sie zeigt uns, wie der Pharisäer sich einer durch nichts störbaren Gemeinschaft mit Gott bewusst war, im Gegensatz zur ganzen übrigen Menschheit; dort musste der Sünde die Strafe folgen (14, 31) — bei ihm konnte auch die Sünde keine Gefährdung der Gottesbeziehung bedeuten (15, 2). D. h.: Sünde bedeutet für ihn nicht restlose Trennung von Gott, sondern höchstens eine Trübung dieser Beziehung, die leicht wieder zu beheben war, da Gott dem Frommen gegenüber ja gütig, wahrhaftig, langmütig und milde ist (15, 1). Das Schutz- und Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Israel konnte durch nichts gefährdet werden; ein Wort aus Sifre Deut 308 (133 a. b) bestätigt uns das für eine spätere Zeit noch so ausdrücklich, wie nur möglich: »Auch wenn sie (die Kinder Israel) töricht sind, wenn sie entartet, wenn sie voller Fehler sind, heissen sie dennoch Kinder Gottes« [14]). Wahrlich, ein stolzer Glaube, eine stolze Gewissheit! Wer sich einer so hohen Bevorzugung bewusst war, der musste

---

12) ἁμαρτησόμεθα = wörtlich: wir werden aber nicht sündigen.

13) Vgl. auch 2, 21—5, 23; und besonders 12, 22: »Während du uns erziehst, geisselst du unsere Feinde zehntausendfach, damit wir deine Güte bedenken, wenn wir selbst richten, wenn wir aber gerichtet werden, Erbarmen erwarten dürfen.«

14) Vgl. Elbogen, a. a. O. S. 59 ff.

sich auch mit Recht zum »Führer der Blinden«, zum »Licht derer, die in Finsternis wandeln«, zum »Erzieher der Unverständigen«, zum »Lehrer der Unmündigen« berufen fühlen (Röm. 2, 19 f.). Der musste die Gnade dieser engen Gottesbeziehung auch anderen vermitteln[15]). Und besonders segensreich musste es erscheinen, dass der Pharisäer mit seiner Lehre von der auch durch Sünde nicht empfindlich störbaren Gottesbeziehung seinem Nächsten wirklich ein grosses Gut vermitteln zu können schien. Aus diesem Grunde steht z. B. auch ein christlicher Forscher, wie der schon genannte Herford, den Pharisäern so sehr positiv gegenüber, während er Paulus ablehnen muss; er schreibt S. 194 f.: »Der Pharisäismus (zog) nie solche Schlussfolgerungen in Bezug auf die nicht wiedergutzumachenden Folgen der Sünden, wie dies Paulus in seinem Brief an die Römer getan hatte. Niemals blieb für die Pharisäer jemand, der einmal eine Sünde getan hatte, für immer ein Sünder, in dem Sinne, dass ein Mensch, der selbst nur eine Mizwa nicht gehalten hatte, deshalb unter der Last der Sünde stände, von der es kein Entrinnen gäbe... Alles, was Paulus über die Last des Gesetzes gesagt hatte, und darüber, dass der Mensch durch Sünde der Knechtschaft verfallen sei, traf vermutlich nur auf ihn selbst zu; aber dem entsprach nichts in der Erfahrung der Pharisäer. Sie wussten so viel von der Psychologie der Sünde, wie er, wenn sie auch eine ganz verschiedene theologische Auffassung von ihr hatten. Paulus ist gerade der Allerletzte, auf den man sich als Zeuge für das Wesen des Pharisäismus berufen sollte«. Von der auch hier hervortretenden verächtlichen Beurteilung des Paulus sehe ich ab. Dagegen möchte ich die Frage aufwerfen: an welch' eine verschiedene theologische Auffassung der Sünde ist hier zu denken? Sünde ist doch sowohl nach dem A. T., wie nach Paulus Ungehorsam gegen Gott, Über-

---

15) Vgl. J. Z. Lauterbach: »The Pharisees and their teachings« in Hebrew Union College Annual, Cincinnati, vol. 6, 1929, S. 69—139: mit Recht sehen es die Pharisäer als ihre Aufgabe an, ihr eigenes Volk und die ganze Menschheit durch ihre Gesetzeslehre näher zu Gott zu führen.

tretung seines Willens und Gebotes [16]). Hier ist m. E. keinerlei Unterschied feststellbar. Die Tatsache der Sünde wird von Paulus, wie von den Pharisäern ganz gleich beurteilt.

Aber nun der Unterschied, und der ist freilich unübersehbar; er liegt nicht in der Beurteilung der Sünde als solcher, sondern in der Beurteilung der Bedeutung der Sünde vor Gott! Für die Pharisäer bedeutete sie, wie Herford richtig darlegt, nur Trübung des Verhältnisses zu Gott; durch Reue und erneute Beugung unter Gott meinte der Fromme sein Vergehen wieder gutmachen zu können; eine Todsünde, eine unvergebbare Sünde kannte er nicht. Wir besitzen darum zwar wohl sehr ergreifende und ganz fraglos ehrlich gemeinte Busslieder und Äusserungen der Reue bei den Juden, aber sie sind alle getragen von der Gewissheit: die Reue, die Busse führt zum Ziel, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott. Als eindrucksvollstes Beispiel ist hier das Gebet Manasses zu vergleichen [17]). Ich zitiere daraus:

9 Denn ich habe Sünden begangen, mehr als die Zahl der Sandkörner des Meeres, weil meine Vergehungen sehr zahlreich sind...
11 Und nun beuge ich die Knie meines Herzens, indem ich Verlangen trage nach der Milde [18]), die dir zu eigen ist...
13 Denn du bist, o Herr, der Gott der Reuigen!
14 So wirst du denn auch an mir deine Güte erzeigen [19]).

---

[16]) Vgl. den Artikel ἁμαρτάνω in Kittels Theolog. Wörterbuch I, 1933, bes. S. 290 ff. und 314. Für Sünde = Ungehorsam bei Paulus vgl. bes. Röm. 11, 30 und Eph. 2, 2.

[17]) Bei Swete LXX als 8. der Oden in der 3. Auflage Bd. 3, S. 824—826 abgedruckt. Bei Kautzsch a. a. O. S. 165—171, übersetzt von V. Ryssel, nach dessen Übersetzung oben zitiert ist.

[18]) Also auch hier, wie Sap. 15, 1 Berufung auf die Milde = χρηστότης Gottes. Vgl. bei Paulus Röm. 2, 4 und das weiter unten zu Röm. 2, 4 Ausgeführte.

[19]) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926, S. 388 ff., wo zahlreiche weitere Belege zu finden sind.

Diese Schlussfolgerung aber, dass der Reue die Vergebung von Seiten Gottes folge [20]), bestreitet der Apostel Paulus, und hier offenbart sich der gewaltigste und tiefste Unterschied zwischen ihm und den Pharisäern, d. h. auch seiner eigenen pharisäischen Vergangenheit: die Milde und Güte Gottes garantiert ihm nicht die Gewissheit der ständigen Gottesnähe, sondern soll vielmehr zur Busse führen (Röm. 2, 4)! Denn unverbrüchlich steht der Satz der heiligen Schrift fest: Gott wird einem jeden nach seinen Werken vergelten (2, 6); darum: die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (2, 13)! Paulus macht mit diesen Sätzen radikal ernst, und das heisst somit: jede Übertretung des Willens Gottes ist a b s o l u t e Trennung von Gott, bedeutet r e s t l o s e Scheidung von ihm; denn nach der heiligen Schrift hat Gott verheissen, einem jeden nach seinen Taten zu vergelten, und daher muss jede Übertretung die Verurteilung des Täters nach sich ziehen. Die Berufung auf Gottes Güte sichert darum keineswegs die Vergebung der Sünde; die Güte Gottes, um die auch Paulus weiss, hat vielmehr den Zweck, den Sünder immer erneut zur Busse, zur Demütigung unter Gott zu führen; sie aber zur Vergewisserung der eigenen Gottesnähe zu benutzen, bedeutet nach Paulus Verachtung der Güte und Geduld Gottes (2, 4).

Das ist es, was den Apostel am stärksten von seiner pharisäischen Vergangenheit scheiden musste, was ihm einen Kompromiss mit den Pharisäern unmöglich machte; gewiss — es kommt noch anderes hinzu, so besonders die Gesetzesfrage; aber mir scheint das Angeführte zum mindesten ebenso wichtig zu sein: Paulus sah den Pharisäer vor sich mit seiner eigenen Gerechtigkeit und dem Rühmen seiner Gottesnähe — und er hatte zu sehen gelernt, dass dieses Rühmen Unwahrheit war, da es Worte der heiligen Schrift nicht ernst nahm. Er hatte gelernt, dass jede Sünde restlos von Gott trennt. Dass ihm diese Erkenntnis durch

---

[20]) Vgl. Sap. 12, 19 b: »Und hast deine Söhne mit froher Hoffnung erfüllt, dass du ihnen im Falle von Versündigungen Busse gewährst«.

Christus geschenkt wurde, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden.

Paulus trennt sich also vom Pharisäismus nicht, weil er die Last des Gesetzes als zu schwer empfunden hätte und an ihr zerbrochen wäre. Für diese, oft ins Feld geführte Behauptung (siehe Herford), fehlt bei Paulus jeder Beleg. Besonders Röm. 7 darf hier nicht angeführt werden, das Kapitel, in dem der Apostel gerade die Heiligkeit und Geistigkeit des Gesetzes betont (V. 12 u. 14). Was ihn trennt, ist das viel radikalere Verständnis dessen, was die Konsequenz einer jeden Übertretung des Willens Gottes bedeutet: sie bedeutet die nicht vom Menschen aus wiedergutzumachende Trennung und Scheidung von Gott. Darum musste ja Christus am Kreuz sein Leben lassen, um als ἱλαστήριον [21]) die Sünden der Menschen zu bedecken, und den Frieden mit Gott wiederherzustellen (Röm. 3, 21 ff.; 5, 1 ff.).

Die Gerechtigkeit, d. h. die völlige Vergebung aller Sünden, deren der Mensch bedarf, um vor Gott bestehen zu können, kann er sich nicht selbst, auch durch noch so grosse Reue und Busse erwerben; sie kann ihm nur geschenkt werden. Und Gott will sie ihm schenken, völlig umsonst, ohne all' sein Verdienst und Würdigkeit. Dass er sie sich schenken lässt, das ist das einzige, was der Mensch zu tun hat: zu nehmen und zu empfangen (vgl. bes. Röm. 4, 5).

---

[21]) Mit Recht tritt Büchsel in Kittels Theol. Wörterbuch III, 1938, S. 321 ff. für die Möglichkeit ein, dass der Gebrauch dieses Ausdrucks der Verwendung des Wortes in LXX Ex. 25, 17 ff., vgl. Lev. 16, 2; 13 ff. in der Hauptsache entspricht, wenn er auch die beliebtere Ansicht, Paulus folge einem allgemeinerem Sprachgebrauch seiner Zeit, nicht für unmöglich erklärt. Für die erstere Annahme ist m. E. der Umstand ausschlaggebend, dass Röm. 3, 21—31 inmitten der von Röm. 2—4 gehenden Auseinandersetzung mit pharisäisch-jüdischen Thesen steht, und zu diesem Gespräch gehört. Darauf führen besonders Vers 27 u. 31, die nur bei einer geschlossenen Erklärung der genannten 3 Kapitel ihren Sinn erhalten können. Dann aber wird sich Paulus auch mit dem Ausdruck ἱλαστήριον jüdisch-biblischem Sprachgebrauch angepasst haben.

Nun taucht aber noch eine weitere Frage auf: liegt es nicht so, dass Paulus den Pharisäern ihr Rühmen auf Gottes Nähe bestreitet, es aber nun selbst für sich in Anspruch nimmt? Liegt es nicht so, dass Paulus nun den Satz aus der Sap. 15, 2: »Und wenn wir auch sündigen, bleiben wir doch dein, da wir deine Macht kennen«, jetzt für sich beansprucht?[22]) Stellt Paulus nicht einfach die seines Erachtens real vorhandene Gottesnähe des Christen der nur vorgetäuschten und eingebildeten Gottesnähe des Pharisäers gegenüber? Nimmt er nicht einfach Vorstellungen und Gedanken seiner Vergangenheit nun hinüber in seine Christus-Predigt? Es ist zuzugeben, dass einem Aussenstehenden die Auseinandersetzung des Paulus mit den Pharisäern so erscheinen kann, als nehme Paulus hier ein hohes Gut eifersüchtig für sich in Anspruch, das anderen, einschliesslich der Pharisäer, garnicht bestritten werden dürfte. Wie liegt es nun in Wahrheit?

Paulus ist sich fraglos der Liebe und Nähe Gottes ganz stark bewusst. Röm. 5, 1: »Gerechtfertigt nun aus Glauben haben[23]) wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir auch im Glauben den Zugang haben zu der Gnade, in der wir stehen.« Röm. 8, 38: »Ich bin fest überzeugt, dass... nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus, unserem Herrn (erschienen) ist.«

Entspricht nun dieses Gefühl der Gottesnähe dem der Pharisäer? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt alles an. Ich beantworte sie mit einem uneingeschränkten Nein. Denn die Gottesnähe, deren sich Paulus bewusst ist, gründet einzig und allein im Handeln Gottes, der den Unwürdigen aus Gnade zu sich zieht. Von sich selbst sagt der Apo-

---

[22]) E. Grafe schreibt a. a. O. S. 283: »Geradezu in die paulinische Gedankenwelt glaubt man sich versetzt, wenn man Sap. 15, 2. 3 liest.« Doch gibt er zu, dass mehr die Ausdrucksweise, als der Inhalt dieser Stelle Paulus beeinflusst haben könnte. M. E. ist auch das letztere nicht der Fall.

[23]) Lies ἔχομεν.

stel I. Kor. 15, 9 f.: »Ich bin der Geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel genannt zu werden, da ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe; durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin...«

Die bei Paulus sehr häufigen Worte καυχᾶσθαι, καύχημα und καύχησις bestätigen diesen Tatbestand [24]): das Handeln Gottes in Jesus Christus schliesst jeden Selbstruhm, wie er uns in den zitierten jüdischen Belegstellen und besonders in Sap. 15, 2 entgegentrat, aus; Röm. 3, 27: »Wo ist jetzt (d. h. seit Christi Kreuz) noch Raum für das Rühmen? Es ist ausgeschlossen!« Und dasselbe positiv ausgedrückt, Röm. 5, 11: »Wir rühmen uns (nur) Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir nun die Versöhnung empfangen haben«. Phil. 3, 3: »Wir sind die (wahre) Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen, und uns rühmen in Christus Jesus, und unser Vertrauen nicht aufs Fleisch setzen.«

Insonderheit die letzte Stelle zeigt es, wie sehr Paulus sich auch selbst dessen bewusst ist, dass die Gottesnähe, deren er sich rühmt, sich in jeder Weise von der geglaubten Gottesnähe der Pharisäer unterscheidet. Er hat sich von seiner pharisäischen Vergangenheit wirklich voll und ganz gelöst! Dieser Satz, den wir unserer Untersuchung voranstellten, findet hier nun seine volle Bestätigung.

Und noch ein letztes: der Pharisäer meinte, nichts könne ihn von der Gottesnähe scheiden, da er ja die Möglichkeit der Busse von Gott verliehen bekommen habe. Paulus dagegen weiss, dass das Stehen in der Gnade einzig Gottes Güte zu verdanken ist. Darum kann er den Christen Korinths I 10, 12 zurufen: »Wer da meint zu stehen, achte, dass er nicht falle«, d. h.: meint nicht eine Garantie für eure Gottesnähe zu haben! Eine derartige Garantie gibt es nicht! Gott kann handeln, wie er will! Denn es kommt einzig und

---

[24]) Vgl. Bultmann in Kittels Theolog. Wörterbuch III, 1938, S. 648 ff.

allein auf Gott und sein Erbarmen an, Röm. 9, 16: es liegt alles in Gottes Hand! [25]).

Damit steht Paulus auch vollständig auf der Linie der Verkündigung Jesu und seines Vorläufers. Der Täufer rief aus demselben Glauben an die alleinige und freie Allmacht Gottes aus: »Gott kann dem Abraham auch aus diesen Steinen Kinder erwecken« (Luk. 3, 8), d. h. kein Mensch kann mit irgend einem Anspruch an Gott herantreten; auf sein Handeln kommt es einzig und allein an. Und Jesus sprach den gerecht, der sich selbst vor Gott demütigte, und seine Hoffnung nur auf Gottes Handeln setzte: »Ich sage euch, dieser ging gerechtfertigt in sein Haus hinab vor jenem; denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden« (Luk. 18, 10—14).

Diese demütige, sich durch Gottes Allmacht und Güte alles schenken lassende Haltung, die ist es, die bei Paulus im Gegensatz zur Haltung der Pharisäer am meisten auffällt. Sie bestätigt es uns abschliessend, wie gross der Gegensatz zwischen dem Pharisäer Saulus und dem Christus-Apostel Paulus war, und wie seine Haltung vor Gott sich durch Christus vollständig geändert hatte. Er hatte es erlebt, und verkündigt es aller Welt: Gottesnähe ist nur da vorhanden, wo Gott sie in seiner Allmacht aus eitel Güte und Gnade durch seinen Sohn Jesus Christus schenkt.

---

[25]) Hier taucht nun eine neue Frage auf, nämlich die vor rund 40 Jahren so viel verhandelte nach der Sünde des Getauften, sowie ihrer Vergebbarkeit; vgl. P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897. — Doch kann ich sie hier nicht behandeln, hoffe es aber bei anderer Gelegenheit nachholen zu können. — Dass Paulus die »zweite Busse« nicht hat kennen können, geht allerdings schon aus dem oben Dargelegten hervor; der Begriff Busse begegnet bei ihm ausser Röm. 2, 4 überhaupt nur noch II. Kor. 7, 9 f., das Verbum II. Kor. 12, 21.

# Der altlettische Gott Pērkons

*Eduards Zicāns*

Das Wort Pērkons hat im Lettischen zweifache Bedeutung: es wird gebraucht 1) als Bezeichnung des Donners und 2) als Name eines hauptsächlich in den Gewittererscheinungen sich manifestierenden Gottes.

Die lettischen Vokslieder kennen auch andere Bezeichnungen desselben Gottes: so heisst er »Der alte Vater« (*33699*; *33718—20*)[1], »Vater Pērkons« (33704), oder Dieviņš (Göttchen) (33700), entsprechend der in der lettischen Mythologie üblichen deminutiven Gottesbezeichnung. Im Sprachgebrauch daneben auch noch: »Der Himmelstrommler« oder kurz »Der Alte«[2].

Die Grundbedeutung des Wortes Pērkons dürfte sein: »der Schlagende«[3]. Gleichnamige Götter finden wir auch bei anderen arischen Völkern. Dem lettischen Pērkons am nächsten stehen der altpreussische Percunis, der litauische

---

[1]) Die in Klammern gesetzten Zahlen bezeichnen die Lieder in der lettischen Volksliedersammlung: Latvju Dainas, gesammelt von Kr. Barons, 2. Ausg., Riga 1922.

[2]) Vergl. dazu die Redensarten der Letten, wenn es donnert: »Vecais baras« (Der Alte keift), »Vecais tēvs kājās«, (Der alte Vater ist auf) und dergl. Da Dievs, demin. Dieviņš, in der altlettischen Mythologie als Eigenname eines Gottes erscheint, so ist die Bezeichnung des Donnerers mit diesem Namen problematisch. Entweder wird das in dem Liede 33700 erwähnte Donnern auf den Dievs bezogen, oder das Wort Dieviņš wird im Sinne Göttchen appellativ gebraucht als Bezeichnung des Pērkons. Die Lösung hängt von dem Alter des Liedes ab. Da aber letzteres nicht zu bestimmen ist, bleibt die Frage offen.

[3]) Von der Wurzelform perq »schlagen« neben per und perg, vergl. Mühlenbach-Endzelin, Lettisch-deutsches Wörterbuch III, S. 209.

Perkunas und der slavische Perun. Es scheint aber, dass auch der altindische Parjanya und die altskandinavische Göttin Fjörgyn derselben Sprachwurzel entlehnt sind [4].

Die gemeinsame Abstammung der genannten Götternamen setzt wohl die Verwandtschaft fest, sagt aber noch nichts über den Machtbereich und die Stellung im Pantheon dieser Götter bei den einzelnen Völkern.

In der lettischen Mythologie erscheint auch eine ganze Familie des Pērkons. Die Gattin des Pērkons heisst Mutter Pērkons (33703). Das Ehepaar hat mehrere Kinder. Die in den Volksliedern genannte Zahl der Söhne ist neun, sechs oder fünf (33703—4 u. Var. 33708). Bei der Arbeitsverrichtung sind sie oft in drei Gruppen geteilt: 3+3+3, bzw. 2+2+2 oder 2+2+1. Die ursprüngliche Zahl der Söhne dürfte wohl neun sein, da diese bei den Letten eine heilige Zahl ist. Die anderen Zahlen erscheinen da, wo das Metrum der Lieder ein anderes ist (vgl. 33704 u. Var.), sind also vielleicht aus metrischen Gründen zu erklären. Entsprechend der Zahl der Söhne, erwähnen manche Lieder »Pērkonchen, fünf Brüder« (33708—9). Gelegentlich spricht man auch von »vier Pērkonchen« (32486), doch nach dem sachlichen Zusammenhang scheint diese Zahl durch die vier Himmelsrichtungen bestimmt zu sein. Die Zahl der Töchter ist weniger betont. Einmal wird die Zahl drei genannt (33890), abermals eine heilige Zahl. Als sorgsamer Vater führt Pērkons die Schwiegertochter heim (33892, 54881, 54882), die mit Gold und Silber ausgestattet erscheint (33707); seine drei Töchter verheiratet er und zwar eine an den Gottessohn, eine andere an den Morgenstern, die dritte an den Steuermann der Sonne (33890). Die Herrenstellung des Pērkons wird dadurch bezeichnet, dass in seinem Hofstaat auch ein Waggerchen (Arbeitsaufseher) erscheint (33756).

Die Gestalt des Pērkons wird am deutlichsten aus den lettischen Sagen greifbar. Der Gott manifestiert sich hauptsächlich in den Gewittererscheinungen. Eine Sage erzählt,

---

[4]) Siehe dazu P. Schmidt, Latviešu mitoloģija 22.

dass ein Knecht in dicken Wolken am Himmel ein Gefährt mit weissen Pferden, in dessen Wagen aber einen grauen alten Mann mit langem Bart und einer langen Peitsche in der Hand gesehen habe; der sei der Vater Pērkons selbst gewesen. Ein anderes Mal sieht ein Knabe eine Wolke, der ein Mann auf einem weissen Pferde voran reitet. Eine dritte Schilderung: Augenblicklich erhob sich eine dicke, schwarze Wolke am Himmel. In der Wolke sass ein kleiner alter Mann mit weissem Bart und feurigen Augen. In den Händen hielt er und rieb einen grossen feurigen Stock [5]).

Die Lieder ergänzen das Bild. Auch hier wird Pērkons als ein alter Mann geschildert, der am Himmel einherfährt. Seine Waffen sind der Blitz (33713), neun Blitze (33713), das Schwert (33701), die eiserne Rute (34047 Var. 7), der Donnerkeil (27359) [6]). Seine Pferde, bald schwarz, bald bleigrau, werden sogar von allen Göttern bewundert (33845[1]). Poetisch schön ist das folgende Lied:

Pērkonami melni zirgi,
Ar akmeni nobaŗoti,
Dzeŗ sudraba ūdentiņu
Tēraudiņa silītē.
(33705) [7])

Pērkons hat schwarze Pferde,
Mit dem Steine abgemästet,
Trinken Silberwässerchen
Aus dem stählernen Futtertrog.

---

[5]) Das Sagenmaterial hier und auch ferner ist der Sammlung P. Schmidt, Latviešu pasakas un teikas, Riga 1925—1937 entnommen.

[6]) Im Volke werden kleine runde Steine Donnerkeile genannt. Man glaubt, dass der Donner damit schlage. Daneben findet man auch die Vorstellung, dass der Donnerkeil ein kleines Hämmerchen mit einem Loche sei (Varnava).

[7]) Die Darstellung des Pērkons im Bilde scheint auch üblich zu sein. In einer Handschrift des Jesuitenpaters Ambraziejus Kossarzewskis »Lituanica czyli Wiadomości o Litwie«, die sich in der Bibliothek des katholischen Seminars zu Kowno befindet pag. 2221 wird berichtet, dass auf dem Berge Perkunkalnis ca 2,5 Klm. 50 von Užventas ein Gussbild des Pērkons aus Metall in Goldfarbe halb Ellen hoch gefunden sei. Vergl. K. Būga, Medžiaga lietuvu, latviu ir prūsu mitologijai, Vilnius 1908. Das Bild ist leider nicht aufbewahrt. Dagegen befindet sich in dem Museum in Neustrelitz ein 12,7 cm hohes Bild aus einer Mischung von Messing, Kupfer und Silber gegossen, das Pastor Sponholz bald nach 1687 in Prilwitz gefunden hat. Das Bild hat doppeltes Gesicht. Auf der vorderen Seite sieht man das Antlitz eines Greises

Das charakteristische Merkmal des Pērkons ist die Macht. Als Beispiel dürfte folgendes Lied gelten:

| | |
|---|---|
| Pērkons spēra ozolā | Pērkons schlug in die Eiche |
| Deviņiem zibeņiem; | Mit neun Blitzen ein; |
| Trīs zibeņi celmu skalda. | Drei Blitze spalten den Stamm, |
| Seši skalda galotnīti. (33713) | Sechs spalten das Wipfelchen. |

Dieses Lied zeigt, dass die Vorstellung von der ungestümen Kraft des Pērkons sich an dem Naturphänomen des Donners gebildet hat. Pērkons ist, wie schon sein Name besagt, der Schlagende. Im allgemeinen darf man sagen, dass jede Äusserung dieses Gottes, wie wir noch weiter sehen werden, eine Krafttat ist. In dieser Beziehung erinnert er stark an den indischen I n d r a, in dessen Gestalt schon in vedischer Zeit der Donnerer aufgegangen ist [8]).

Gleicherweise manifestieren sich in den Gewittererscheinungen die Familienglieder des Pērkons:

| | |
|---|---|
| Pērkoņa tēvam | Vater Pērkons |
| Deviņi dēli: | Hat neun Söhne: |
| Trīs spēra, trīs rūca, | Drei schlugen, drei tosten, |
| Trīs zibināja. (33704). | Drei schleuderten Blitze. |

| | |
|---|---|
| Pērkoņa mātei | Mutter Pērkons |
| Deviņi dēli: | Hat neun Söhne: |
| Trīs sita bungas, | Drei schlagen Trommel, |
| Trīs stabulēja, | Drei spielen Pfeife, |
| Trīs laida migliņu | Drei breiten Nebel aus |
| Avota lejā. (33703) | Über das Quellental. |

---

mit grossem Bart und feurigen Augen, auf der hinteren Seite ist offenbar das Gesicht eines Kriegsmannes mit einem Schnurrbart gezeichnet. Auf dem Kopfe ist ein Helm, rings um den Kopf ein Oreol, bestehend aus 4 Blitzstrahlen links und ebensoviel rechts. Ein breites Gewand, das bis zu den Fusspitzen reicht, trägt, sowie der Helm, mehrere Schriftzeichen, deren Lesung nicht ganz sicher ist. Manche Forscher sind der Meinung, dass das Bild den altlettischen Gott Pērkons darstelle (M. Siliņš), andere denken, dass es bei den alten Preussen entstanden ist. Vergl. A. Prande, Latvju rakstniecība portrejās, SS. 4—6, daselbst auch die Abbildung; Senlatvju kultūras pēdas Vācijā, »Pēdējā Brīdī« 1929 27/IX; Latv. konversācijas vārdnīca, S. 31648.

[8]) Vergl. zur Sache Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 24 ff.

Sogar von der Schwiegertochter des Pērkons wird gesagt:

Pērkonīša vedekliņa
augstu vien ducinaja.
(33707)

Pērkonchens Schwiegertochter
Donnerte gar hoch.

Der Kraft des Pērkons entspricht der grimmige Zorn dieses Gottes, der in den Sagen, sowie in den Liedern geschildert wird. Ein Lied sagt:

Pērkons brauca pār debesi,
Bargus vārdus runādams,
Bargus vārdus runādams,
Dzelžu rīksti cilādams.
(34047 Var. 7).

Pērkons fuhr am Himmel hin,
Herbe Worte zornig redend,
Herbe Worte zornig redend,
Eiserne Rute wiederholt schwingend.

Der Zorn ist die Willensäusserung des persönlich gedachten Gottes. Der Wille des Pērkons erscheint manchmal als Willkür [9], doch die Wirkung ist stets dieselbe: Pērkons ist in der lettischen Mythologie derjenige Gott, der in seinen Verehrern das religiöse t r e m e n d u m wachgerufen hat. Die Ober- und die Unterwelt soll von seinem Zorne erbeben, wie das folgende Lied zeigt:

Ko Pērkon, tu domāji,
Uz zoben atspiedies?
Vai tu gribi pekles tumsu,
Vai zemīti saskaldīt?
(33701)

Was gedenkst du, Pērkons,
Auf das Schwert dich stützend?
Hast die Absicht Höllendunkel,
Oder Erde zu zerspalten?

Wir kommen zu der Frage über die Beziehung des Pērkons zur Welt bzw. zum menschlichen Leben.

Als Gewittergott kann Pērkons gewiss Schaden verursachen. Das hört man aus dem Liede:

Pērkonīti, Pērkonīti,
Ej garām šai vietai,
Nedar' skādes mājiņai,
Ne manai druviņai.
(33710)

Donnerer, Donnerer,
Geh vorbei an dieser Stätte,
Tu kein'n Schaden wie dem Häuschen,
So auch meinem Äckerchen.

---

[9]) Siehe weiter 204.

Die Naturerscheinung als Grundlage der Gottesvorstellung tritt hier noch klar zutage. Mit dem Gewitter stehen zunächst Feuererscheinungen in enger Verbindung:

| | |
|---|---|
| Pērkonam četri dēli, | Pērkons hat vier Söhne, |
| Visi četri amatnieki: | Alle vier sind Handwerker: |
| Divi sita vaŗa bungas, | Zweie trommeln die Erztrommel, |
| divi šķēla uguntiņu. | Zweie schlagen Feuer an. |
| (54873) | |

Das hier erwähnte Feuer könnte man mit dem Blitze identifizieren. Doch andere Lieder zeigen deutlich, dass der Blitz von dem von Pērkons erzeugten Feuer geschieden wird (vergl. 54874). Somit wird Pērkons zum Erzeuger des Feuers. Einige Lieder enthalten das an den Pērkons gerichtete Bittgebet um das Feuer:

| | |
|---|---|
| Šķil uguni, Pērkonīti, | Schlage Feuer, Pērkonchen, |
| Sausas egles virsaunē: | Im verdorrten Tannenwipfel: |
| Izmirkuši, sasaluši | Sind durchnässt und erfroren |
| Liela kunga darbinieki. | Arbeiter des Hofbesitzers. |
| (31707) | |

In diesem Falle soll das von dem Blitz erzeugte Feuer die armen Leute erwärmen. Ein anderes Mal muss dasselbe Feuer die Leute durch den Fichtenwald nach Hause führen (31653).

Nach dem Volksglauben enthalten manche Bäume, vor allem die Eiche, das Feuer. Sie werden dadurch erkannt, dass beim Fällen die Funken dem Beile entspringen. Einen ausführlichen Bericht darüber liefert Matthäus Praetorius in der von ihm im 17. Jahrhundert verfassten »Preussischen Schaubühne«. Das Landvolk im Insterburgschen Kreise weigert sich, eine alte Eiche abzuhauen, nachdem beim Hauen ein Funke angeschlagen ist und ein alter Mann erklärt hat, dass die Eiche ein heiliges Feuer in sich habe, dem Perkunas gehöre, und wenn man eine solche Eiche zur Schwelle eines Hauses gebrauche, schlüge in das Haus der Donner ein [10]). Dieser in dem altpreussischen Gebiete bezeugte Glaube hat

---

[10]) Matthäus Praetorius, Preussische Schaubühne, viertes Buch, Kap. VI § 4. Vergl. W. Mannhardt, Letto-Preussische Götterlehre, § 533 ff.

sich auch im lettischen Volke erhalten [11]: man darf die feuerenthaltenden Bäume in ein Gebäude nicht einbauen; wird es getan, so schlägt der Donner in das Gebäude (Sauka) [12]. Eine Eiche darf man sogar nicht in der Nähe des Hauses einpflanzen, damit der Donner nicht in das Haus einschlage (Viesīte, Beļava, Lubāne). Der Sachverhalt ist durch eine Ideenassoziation zu erklären. Zuerst hat man den Funken, der dem Beile entspringt, mit dem Blitze identifiziert, darnach den Blitzschleuderer, den Gott Pērkons, wie in den Wolken, so auch in dem Baume gegenwärtig gedacht. So erklärt sich auch, dass die Eiche dem Pērkons heilig ist und dass die Gewitterwolken im Volke »die Eichen« genannt werden.

Die zweite wichtige Gewittererscheinung ist der Regen. In dieser Beziehung erscheint Pērkons als Segenbringer, nämlich als Regenspender. So bittet der Landmann um das Kommen des Pērkons:

Pērkons brauca pa jūriņu,
Lietiņš lija jūriņā.
Arājs lūdza Pērkonīti:
Brauc, Pērkoni, šai zemē,
Brauc, Pērkoni, šai zemē,
Miežiem asni novītuši.
(33711)

Pērkons fuhr über's Meer,
Regen fiel in das Meer.
Landmann bat den Pērkons:
Fahr' doch, Pērkons, in dies' Land,
Fahr' doch, Pērkons in dies' Land,
Gerstenkeime sind verwelkt.

Auch die Mutter Pērkons und die Pērkonstöchter sind bei der Zubereitung des Regens beschäftigt:

Pērkonīši pieci brāļi,
Ko tā jūsu māte dara?
— Mūsu māte sietus pina,
Smalki lieti jāsijā.
(33708)

Brüder Pērkons, fünf an Zahl,
Was denn eure Mutter tut?
— Uns're Mutter flicht die Siebe,
Feinen Regen muss man sieben.

---

[11]) Das in dieser Schrift verarbeitete Material des lettischen Volksglaubens ist den noch nicht veröffentlichten Sammlungen der »Latviešu folkloras krātuve« entnommen, die mir durch das freundliche Entgegenkommen des Herrn Verwalters derselben Prof. Dr. K. Straubergs zugänglich wurden.

[12]) Zur Sache vergl. auch P. Schmidt, Latv. pasakas un teikas XIII, S. 246 ff.

Oder:

| | |
|---|---|
| Ei, Pērkon, vecais tēvs, | Heida, Pērkons, alter Vater, |
| Ko tās tavas meitas dara? | Was denn deine Töchter tun? |
| — Manas meitas pakaļ gāja, | — Meine Töchter folgen mir, |
| Smalku lietu sijādamas. (33699) | Feine Regentropfen siebend. |

Diese Beispiele zeigen, dass Pērkons als Regenspender die Züge des altindischen Regners Parjanya erhalten hat. Hier wie dort treten die Naturerscheinung und das hinter ihr stehende persönlich aufgefasste Kraftwesen nicht klar auseinander [13]). Die Weiterentwicklung der Vorstellung des Pērkons im lettischen Volksbewusstsein hat aber dazu geführt, dass Pērkons überhaupt den altlettischen Vegetationsgottheiten angereiht wurde. Am Johannisfest, dem altlettischen Vegetationsfeste zur Zeit der Sommersonnenwende singt Pērkons die Festlieder oder schaukelt sich (līgo) zusammen mit Dievs (32955), der in der lettischen Mythologie als der eigentliche Lebensspender gilt, oder tanzt mit ihm (24044). Beides sind kultische Handlungen, deren Zweck nur die Förderung des Wachstums sein kann. Die Rolle des Pērkons unter den Vegetationsgottheiten erhellt aber hauptsächlich aus seiner Beteiligung an der himmlischen Hochzeit.

Der Sinn der himmlischen Hochzeit ist bekannt: sie ist als Vorbild jeder Vermählung des männlichen Prinzips mit dem weiblichen, somit auch als Segensquelle für das Wachstum im Naturleben überhaupt zu verstehen [14]).

In der lettischen Fassung des Mythus ist der Freier nicht nur der Mond, sondern auch der Morgenstern, Dievs, Sohn oder Söhne des Dievs, Pērkons oder Sohn des Pērkons. Die Gefreite ist bald die Sonne, bald die Sonnentochter bzw. Sonnentöchter, bald eine nicht mit Namen genannte Gestalt [15]). In allen Fällen aber sind der Bräutigam und die

---

[13]) Vergl. Chantepie II, 37.

[14]) Vergl. L. v. Schroeder, Arische Religion II, S. 392 ff. und Ed. Zicāns, Die Hochzeit der Sonne und des Mondes in der lettischen Mythologie, Studia Theologica, Riga, 1935, S. 199 ff.

[15]) Näheres siehe E. Zicāns, Latv. tradicija par garo pupu un ar to saistītie mītoloģiskie priekšstati, S. 18 ff. Riga, 1936.

Braut himmlische Wesen. Auch die Sonne nimmt immer an der himmlischen Hochzeit teil: ist sie nicht die Braut selbst, so ist sie die Brautmutter, Brautführerin oder Brautschatzführerin, die die Gaben verteilt. Die Beschenkung, die in Varianten des Mythus auch von anderen Himmlischen ausgeführt wird, ist eine der Hauptangelegenheiten der himmlischen Hochzeit: die ganze Erde wird geschmückt, die Berge bekommen seidenes Gras, vor allem aber wird allen Bäumen, gross und klein, eine herrliche Tracht verliehen (Vergl. 34039; 34039, V. 4, V. 7 u. a.). Im Ganzen bedeutet das die Wiederbelebung der Natur im Frühjahr. Der alte Lette hat die himmlische Hochzeit als eine Vorbedingung der Lebensfülle und des Natursegens betrachtet.

Welche Rolle spielt Pērkons in diesem Zusammenhang? Nach den Texten erscheint er in der himmlischen Hochzeit im Brautgefolge als Verwandter der Braut (34039 V. 7; 34043 V. 17, 18, 23; 34047 V. 1, 2, 3, 12, 13, 15), sodann als Brautführer (34047, V. 4, 5, 6, 16), als der Freier selbst (34039 V. 8; 34047 V. 9) oder als der Vater des Bräutigams (34039 V. 9—16); zuweilen verteilt er wie die Sonne die Hochzeitsgaben (34039 V. 7). In alledem verläuft die Tätigkeit des Pērkons parallel der Tätigkeit der Sonne. Das wäre dahin zu deuten, dass zur Bereicherung der Vegetation nicht nur Sonnenschein und Wärme, sondern auch Regen notwendig ist. Im Weiteren sehen wir aber, dass Pērkons im Gegensatze zu der Sonne auftritt. Er ist der grimmige Gott, der mit der Sonne hadert und ihr zum Trotz die goldene Eiche oder den goldenen Apfelbaum zerschmettert. Der Vorgang wird in folgenden Versen geschildert:

Saule, meitu izdodama,
Lūdz Pērkonu panākstos —
Pērkoniņis izjādamis
Sasper zelta ozoliņu.
Trīs gadiņi saule raud
Zelta zarus lasīdama.
(34047 V. 12)

Sonn', verheiratend die Tochter,
Bittet Pērkons zum Gefolge.
Pērkons reitet aus dem Hause
Und zerschlägt die gold'ne Eiche.
So drei Jahre weint die Sonne,
Gold'ne Äste sammelnd[16].

[16]) In den Varianten des Liedes ist statt »drei Jahre« »drei Sommer« oder »drei Tage« zu lesen.

Saule, meitu izdevusi,
Lūdz Pērkonu vedējos.
Pērkoniņš aiziedams
Sasper̦ zelta ozoliņu.
Trīs gadiņus saule raud,
Zelta zarus lasīdama.
Visus zarus salasīja,
Galotnītes vien nevaid.
Ceturtā gadiņā
Atrod pašu galotnīti,
Atrod pašu galotnīti,
Aiz kalniņa lejiņā.
(34047 V. 4)

Sonn', verheiratend die Tochter,
Bittet Pērkons zum Brautführer.
Pērkons aber beim Fortgehen
Hat zerschlagen gold'ne Eiche.
So drei Jahre weint die Sonne
Gold'ne Äste sammelnd.
Alle Äst' hat sie gesammelt,
Nur der Wipfel fehlte noch.
Doch nachher im vierten Jahre
Fand sie auch das Wipfelchen,
Fand sie auch das Wipfelchen,
Hinterm Berge in dem Tale.

Mēness ņēma Saules meitu,
Pērkons jāja panākstos.
Pa vārtiem iejājoti,
Nosper̦ zelta ābelīti,
Trīs gadiņi saule raud,
Zelta zarus lasīdama.
(34047 V. 3)

Mond führt' heim die Sonnentochter,
Pērkons ritt zum Brautgefolge.
Reitend durch das Tor hinein
Schlägt den gold'nen Apfelbaum;
So drei Jahre weint die Sonne
Gold'ne Äste sammelnd.

Auseklʼs ņēma saules meitu,
Pērkons jāja vedībās.
Pa vārtiem iejājot,
Nosper̦ zelta ābelīti.
Saules meita gauži raud,
Zeltābolus lasīdama.
(34047 V. 16)

Auseklis[17]) nahm die Sonnentochter,
Pērkons ritt zur Brautführung.
Reitend durch das Tor hinein,
Schlägt den gold'nen Apfelbaum.
Sonnentochter weinet bitter,
Gold'ne Äste sammelnd.

Saule, meitu izdevusi,
Lūdz Pērkoni panākstos.
Pērkons nāca bārdamies,
Kam dod meitu Auseklam.

Sonn', verheiratend die Tochter,
Bittet Pērkons zum Gefolge.
Pērkons aber scheltend kam,
Weil sie die Tochter gab dem Stern.

---

[17]) Der Morgenstern.

| | |
|---|---|
| Aizjādams viņš nospēra | Fortreitend zerschlug er |
| Divi zelta ozoliņi. | Zwei goldene Eichenbäume. |
| Trīs gadiņi saule raud | So drei Jahre weint die Sonne |
| Zelta zarus lasīdama. | Gold'ne Äste sammelnd. |
| (34047 V. 13) | |

Ähnlich auch in anderen Liedern. In den meisten finden wir gar keine Motivierung der Zerspaltung des Baumes: Pērkons tut das »hinreitend«, »hinausreitend«, oder sogar »tanzend«; nur gelegentlich finden wir einen Hinweis auf den Zorn Pērkons (34047 V. 7) oder den Hader mit der Sonne (34047 V. 13).

Die Versuche, den Vorgang zu deuten, sind verschieden. V. Sinaiski meint, dass der Grund der Handlung der Zorn Pērkons sei, weil man ihm die erhoffte Braut abspenstig gemacht habe [18]). Dagegen ist einzuwenden, dass die Eifersucht Pērkons nirgends in den Texten bezeugt ist, und auch die einzelnen Varianten, die von dem Hader Pērkons mit der Sonne erzählen, liefern keine Beweise dafür. L. v. Schroeder fasst die Zerspaltung des Baumes als einen exorzistischen Akt auf: Pērkons als Brautführer schlage in den Türpfosten oder irgendwo sonst im Brauthause ein, um die bösen Geister zu verscheuchen [19]). Doch von einem Türpfosten ist überhaupt nicht die Rede, sondern immer von einer Eiche oder einem Apfelbaum. Man findet auch gar keinen Beweis dafür, dass diese als Behausung der bösen Geister vorgestellt werden könnten; ausserdem bleibt in diesem Falle die Trauer der Sonne um die zerspaltene Eiche, die jedesmal betont wird, vollständig unerklärt [20]).

W. Mannhardt denkt an Lichterscheinungen: die Verteilung des Sonnenlichtes in einzelne Strahlen beim Sonnenuntergang sei der Naturgrund, aus dem die Vorstellung von

---

[18]) Vergl. »Latviešu poētiskie dabas vērojumi«, Latvju tautas daiņas I, 462.

[19]) L. v. Schroeder, Arische Religion II, 395.

[20]) Nur in einem Falle wird berichtet, dass man ein grosses Glück erwarten kann, wenn der Donner eine Eiche oder eine Eberesche zerschlägt (Skaistkalne). Da aber die Motivierung fehlt und die Anschauung in direktem Widerspruch zu der Trauer der Sonne steht, darf man voraussetzen, dass hier ein Missverständnis vorliegt.

der Zerspaltung des Baumes sich gebildet habe [21]). Es muss aber bemerkt werden, dass auch ein derartiger Naturismus keine Stütze in den Texten findet.

Um den Sinn der Zerspaltung des Baumes zu erfassen, ist zu beachten, dass nicht ein jeder Baum zerschlagen wird, sondern immer die Eiche oder der Apfelbaum, die dabei als »golden« (seltener grün oder dichtbelaubt) bezeichnet werden. W. Mannhardt erklärt an oben zitierten Stelle den Apfelbaum und die Eiche für Sonnenbäume. Wir haben schon festgestellt, dass die Eiche dem Pērkons heilig ist. Dasselbe findet man bei verschiedenen Völkern Europas [22]). Doch damit ist noch nicht alles gesagt. Mehrere lettische Lieder erzählen, dass aus dem zerschlagenen Baume das Blut fliesst (34043 V. 13, 22). Weiter hören wir, dass mit dem Blute des Baumes der Rock eines Burschen oder das wollene Umlegetuch eines Mädchens bespritzt werden und der Reinigung bedürfen (34043 V. 8, 13, 17, 18). Dasselbe wird auch in einem litauischen Liede in der Sammlung Rhesas gesagt, doch manche Forscher sind der Meinung, dass dieses Lied den Letten entlehnt sei [23]).

Das Fliessen des Blutes ist für die Charakteristik des von dem Pērkons zerschlagenen Baumes sehr wichtig. Es bedeutet, dass der Baum als Träger der Seele, bzw. der Lebenskraft überhaupt, aufzufassen ist. Die Zerspaltung des Baumes ist aber in dem Falle symbolisch als Einschränkung des Wachstums in der Natur zu verstehen.

Auf das Einzelleben angewandt, bedeutet das einen Akt der Defloration. Der Liebesrausch ist ein Ersterben. Erotik ist überhaupt nicht von der Todesmystik zu scheiden. Ist der Höhepunkt im Leben erreicht, so erfolgt der Rückgang. Diese Gedankengänge finden ihren Ausdruck wie in dem Zerschlagen des Baumes, so in der Befleckung der Kleider.

---

[21]) Die lettischen Sonnenmythen, Zeitschrift für Ethnologie, 7. Jahrgang, 1875, S. 232.

[22]) Vergl. I. G. Frazer, der goldene Zweig, S. 232 ff.

[23]) A. R. Niemi, Mūsu tautosaka VI, red. v. Kreve-Mickevičius, Kaunas 1932, S. 256.

Dasselbe wiederholt sich in der Natur im Ganzen: dem Werden muss das Vergehen folgen, um wieder eine neue Belebung der Lebenskräfte erwarten zu dürfen. Die Wendepunkte in der Natur sind die Solstitia. Die Sonne feiert im Frühjahr ihren Triumph, der in dem Sommersonnenwendefeste ihren Gipfel erreicht. Den Rückang bewirkt Pērkons durch eine Krafttat. Beide Vorgänge haben in der religiösen Symbolsprache ihren Ausdruck gefunden: der erste in der himmlischen Hochzeitsfeier, der zweite in der Zerspaltung des Baumes. Von hier an wird auch die Trauer der Sonne verständlich. Wie die ägyptische Isis die zerstreuten Glieder des Osiris, so sammelt die lettische Sonne die Äste des zerschlagenen Baumes. Die Fassung des Mythus ist freilich eine andere, aber der Grundgedanke könnte derselbe sein. Die Zeit des Sammelns der Äste, bald drei Tage, bald drei, vier, fünf Jahre, bald drei Sommer verweist wohl auf die Zeit des Solstitiums. Die ursprüngliche Zeitbestimmung ist wohl 3 Tage, während die zugefügten »Jahre« oder »Sommer« nur eine spätere hyperbolische Übertreibung sein dürfte [24]. Nach dem Zerschlagen der Eiche ist die Sonne verwaist; ihr Rückgang ist bestimmt, wie das aus dem folgenden Liede zu ersehen ist:

| | |
|---|---|
| Mēness ņēma Saules meitu, | Mond führt' heim die Sonnentochter, |
| Pērkons jāja panāčos; | Pērkons ritt zum Gefolge; |
| Nojādams, atjādams | Hinreitend, herreitend |
| Nospeŗ zelta ozoliņu. | Schlägt er in die gold'ne Eiche. |
| Sērdienīte gauži raud, | Bitter weint das Waisenkind, |
| Zelta zarus lasīdama. | Gold'ne Äste sammelnd. |
| Salasīj'si zelta zarus | Hat die Äste es gesammelt, |
| Nopin zelta vainadziņu. | Windet dann ein gold'nes Kränzchen. |
| Visi kungi brīnējās: | Alle Herren wundern sich: |
| Kur tu tādu kaldināji? | Wo hast du es denn geschmiedet? |
| Rīgā pirku, naudu devu, | Kauft' in Riga, zahlt' das Geld, |

[24]) Drei Tage sind nach der lettischen Volkstradition auch die gewöhnliche Zeit für die Hochzeitsfeier. Vergl. E. Zicāns, Die Hochzeit der Sonne und des Mondes, Studia Theologica I, 197 f.

Vāczemēi kaldināju.
Visi kungi brīnījās:
Kā tu tiki Vāczemēi?
Aizsajūdzu Saules zirgus
Zaļa vaŗa kamanās.
Piekūst mani Saules zirgi,
Sadilst vaŗa kamaniņas.
(34047 V. 2)

Hab' in Deutschland es geschmiedet.
Alle Herren wundern sich:
Wie kamst du denn nach Deutschland?
Spannte ein die Sonnenpferde
An den grünen Erzschlitten.
Müde sind die Sonnenpferde,
Es zerreibt sich der Erzschlitten.

Das in diesem Liede erwähnte Waisenkind ist die Sonne selbst. »Deutschland« ist nicht geographisch gemeint, sondern wie oft in der lettischen Volkspoesie, im Sinne des fernen Abendlandes, der Unterwelt gebraucht [25]). Die müden Sonnenpferde führen die Sonne in dieses Land zurück. In der Natur geschieht das zwiefach: jeden Tag, wenn die Sonnenbahn zum Abend hin sich neigt und in der Sommersonnenwende, von der ab die Sonne dem winterlichen Solstitium zustrebt.

Hat Pērkons die Umwandlung zur Zeit der Sommersonnenwende geschaffen, so liegt die Frage nahe, ob er auch in der Wintersonnenwende dasselbe tut. Hier fliessen die Quellen viel spärlicher, wie wir überhaupt über die altlettische Feier der Wintersonnenwende wenig wissen, denn dieses Fest ist schon früh von der christlichen Weihnacht verdrängt worden. Doch manche Hinweise sind in den Liedern zu finden. Ein sehr verbreitetes Lied mit vielen Varianten ist folgendes:

Sper, Pērkon, avotā
Līdz pašam dibenam:
Tur noslīka Saules meita,
Zelta kannas mazgādama.
(34002)

Schlage, Pērkons, in die Quelle
Tief hinein bis zum Grunde:
Da ertrank die Sonnentochter,
Als sie wusch die gold'nen Kannen.

---

[25]) Andere synonymische Bezeichnungen sind: der Meeresstrand und »Daugava« (Düna) »das Land jenseits dem Meere«. Es ist dasselbe Land, wohin sich die Seelen der Verstorbenen begeben, woher aber auch die altlettischen Götter ihre Bräute holen, woher auch der Hochzeitszug der Himmlischen kommt. Die allgemeine lettische Bezeichnung ist »jene Sonne« im Gegensatz zu »diese Sonne«. Vergl. E. Zicāns, Latv. trad. par gaŗo pupu, SS. 11, 19.

Die Sonnentochter ist die Sonne, sowie ja auch die goldene Kanne das Symbol der Sonne ist. Das Versinken der Sonne in das Wasser (in die Quelle, in den See, in das Meer) versinnbildlicht den Untergang der Sonne. Sie gerät dabei in Gefahr. In einem Liede wird gesagt, dass der Mond um die Sonne traure, an der Quelle sitzend (33847), ein anderes Mal werden die Gottessöhne aufgefordert, die Sonne zu retten (33969), unser Lied fordert den Pērkons auf in die Quelle zu schlagen, offenbar zu demselben Zwecke [26]). Pērkons erscheint also als Retter der Sonne. Fraglich bleibt es nur, ob man diese Rettungstat ausschliesslich auf das tägliche Untergehen der Sonne, oder auch auf das winterliche Solstitium beziehen darf. Recht unklar ist auch die in einem Liede (33712) erwähnte Vorstellung von den eisernen Säulen am Meere, an denen Pērkons zu kämpfen hat. Es wäre möglich, dass auch hier eine Episode des Kampfes mit den dunklen Mächten um die Freilassung der Sonne vorliegt. Dagegen gewinnen wir einen festeren Boden in einem Liede, in welchem wiederum von der himmlischen Hochzeit die Rede ist: Pērkons ist wieder im Brautgefolge, seine Pferde werden von allen Göttern bewundert, mit silbernen Hufen beschlagen, zerspalten sie die Eisberge in neun Stücke (33845[1]). Der Satz »Alle Götter wundern sich« scheint nach der stereotypen Formel »Alle Herren wundern sich« (vergl. oben 34047 V. 2 und auch anderwärts) gebildet zu sein. Das Motiv der Eisberge wiederholt sich in den Hochzeitsliedern, wo gesagt wird, dass auf dem Eisberge die Mutter der Töchter (meitu māte), oder die heiratsfähige Tochter, oder die Sonnentochter sich befinde und ein Freier bemüht sei, zu Pferde auf den Berg hinaufzukommen, wobei wieder von der Zerspaltung des Berges die Rede ist (vergl. 13268[1] und Varianten). Dasselbe Motiv findet man auch in den Märchen von der Königstochter auf dem Glasberge (vergl. P. Schmidt, Latviešu pasakas un teikas VI, 348 ff.). Mag man den Eisberg oder den Glasberg deuten, wie man will, immer

---

26) Die einzelnen Varianten des Liedes, die als Zweck der Handlung die Tötung der Sonne angeben, sind sinnlos und beruhen auf einem Missverständnis des Liedes.

haben wir in diesen Volkstraditionen die mythische Schilderung der grossen Umwandlung der Wintersonnenwende vor uns. Die Zerspaltung des Eisberges ist also das Gegenstück zu der Spaltung des Baumes. Beide Handlungen sind Krafttaten, die den Umschwung im Naturleben zur Zeit der Solstitia bewirken.

Dass Pērkons dabei tätig ist, liegt auf der Hand. Dazu erscheint er durchaus nicht als eine blinde Schicksalsmacht: seine Krafttat ist eine Willenstat, auch wenn sie sich als Willkür gebärdet.

Die Beziehungen Pērkons zur Sonne sind wichtig für die Bestimmung der Stellung Pērkons im lettischen Panteon. A. Brückner hat festgestellt, dass in der älteren Zeit bei den Lituslaven Perkunos als Himmels- und Donnergott vorgeherrscht habe, bei den Litauern bis zuletzt als solcher zu finden sei, während bei den Slaven die Sonne (Dažbog) die erste Stelle eingenommen habe [27]). Auch bei den Letten ist die Sonne mächtig hervorgetreten, aber dem Pērkons gegenüber, der ihrer Tätigkeit die Schranken setzt, ist sie ohnmächtig. Folglich hat Pērkons in der lettischen Mythologie die Mittelstellung zwischen Litauern einerseits und Slaven andererseits eingenommen.

Was sonst noch vom Pērkons als »Spendegott« zu sagen ist, bezieht sich auf einzelne Fälle. So erscheint Pērkons gelegentlich als Bienenzüchter (33706), oder er hat mit Hilfe von Keilen die Pforte Rigas hochgehoben und von dort den Goldschmied hinausgelassen (33716). Als Spendegott bekommt er Gaben:

Ko dosim Pērkonam
Par vasaras' graudumiņu?
Lasti rudzu, lasti miežu,
Pusbirkavu apinīšu.
(28818)

Was geben wir dem Pērkons
Für's Gerolle während des Sommers?
Eine Last Roggen, eine Last Gerste,
Ein Schiffspfund Gartenhopfen.

---

[27]) A. Brückner, Slaven und Litauer, Lehrbuch der Religionsgeschichte, herg. von Chantepie de la Saussaye II, 520.

Diese Gaben sind bekanntlich das Material für die Zubereitung des Bieres. Die Darbringung des Bieres an Pērkons wird noch in den Jesuitenberichten des XVII. Jahrhunderts ausdrücklich bestätigt. Als Opfertiere werden daselbst eine schwarze junge Kuh, ein schwarzer Ziegenbock, ein schwarzer Hahn genannt [28]).

Die Naturbezogenheit des Pērkons gehört, soweit wir sehen können, zu den älteren Schichten des Mythus. Die Beobachtung der sich wiederholenden Gewittererscheinungen hat ihr aber immer neue Nahrung zugeführt. So ist es geschehen, dass dem Pērkons die Rolle des Naturgottes auch in späterer Zeit gesichert worden ist.

Die starke Gebundenheit an die Naturerscheinungen hat aber nicht vermocht die Macht Pērkons nur auf die Natursphäre zu beschränken. Seine Beziehungen zur Welt und zum menschlichen Leben haben zum Teil auch ethischen Charakter. Die ethischen Beziehungen setzen ein stärker entwickeltes soziales und ethisches Bewusstsein des Volkes voraus, gehören folglich einer jüngeren Schicht des Mythus an. Als Beispiel dürfte das oben angeführte Lied (33701, S. 10) gelten. Das jüngere Datum dieses Liedes ist schon dadurch gekennzeichnet, dass an die Stelle der altlettischen Vorstellung vom Jenseits (»viņa saule« = jene Sonne) wahrscheinlich unter christlichem Einfluss »das Höllendunkel« getreten ist.

Als Übergangsstufe von der älteren naturbefangenen zu der jüngeren ethischen Schicht ist der Vorstellungskreis von

---

[28]) Dionysius Fabricius schreibt in seiner Chronik Livonicae historiae compendiosa Series: Observant quoque hanc consuetudinem in hodiernum usque diem, quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum; quibus mactatis rito suo conveniunt plurimi ex vicina, ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i. e. deum tonitru, omnum primo infundentes craterem cerevisae, quem ter circumferentes circa ignem ibidem excitatum, postremo effundunt in ignem orantes Percunum, ut pluvias fundat et imbres. Script. Rer. Liv. II 427 ff.

den Kämpfen Pērkons mit den bösen Mächten zu betrachten.

Das Material liefern hauptsächlich die Sagen. Als Hauptgegner des Pērkons erscheinen hier: 1) die Seelen der Verstorbenen (Veļi), 2) der Teufel und die bösen Geister (velni un jodi), 3) allerlei Lästerer und Verleumder.

Zu der ersten Gruppe muss bemerkt werden, dass nicht alle Seelen der Verstorbenen vom Pērkons verfolgt werden, sondern nur die Seelen der vorzeitig Verstorbenen, die nach dem Volksglauben keine Ruhe haben und auch den lebenden Menschen allerlei Schrecken und Schaden zufügen. Wenn die bestimmte Zeit ihres Sterbens gekommen ist, werden sie von Pērkons erschlagen[29]).

Auch die bösen Geister fürchten sich vor dem Pērkons[30]). Zunächst wird in einer Reihe von Märchen geschildert, dass es dem Teufel vor dem Donner graut[31]). Sodann erscheint Pērkons in den Sagen als Verfolger der bösen Mächte. Eine Sage erzählt, dass der böse Geist (jods) vor Pērkons in die Gebäude, in die Bäume und die Gewässer flüchtet, doch schliesslich an einer Badestube ertappt und totgeschlagen wird, wobei die Badestube selbst verschont wird, weil der Badestubenheizer gesagt hat, dass die Schicksalsgöttin Māra darin baden soll[32]). Gewöhnlich sind an der Aktion Pērkons auch die Menschen irgendwie beteiligt. Einmal befreit Pērkons durch Erschlagen des Teufels den Jungen, der gezwungen ist, dem Teufel als Knecht zu dienen, ein anderes Mal erschlägt Pērkons mit einer Keule den Bösen, der in der Daugava (Düna), auf

---

[29]) Vergl. P. Schmidt, Latviešu pasakas un teikas XIV S. 347 ff.

[30]) Die lettischen Sagen unterscheiden »Velns« und »Jods«. Das Wort velns neben litauischen vèlinas oder velninas ist stammverwandt mit »velis«, womit die Seele des Verstorbenen bezeichnet wird. Dagegen ist »jods« entlehnt vom litauischen »juodas« = schwarz, bedeutet also »der schwarze Mann«. Da das Wort nicht überall in Lettland bekannt ist, hat P. Schmidt gemeint, dass es christlichen Ursprungs sei (Vergl. Latviešu mītoloģija 62; Latviešu teikas un pasakas XIII 224). Doch diese Meinung bedarf des Beweises.

[31]) P. Schmidt, Latviešu pasakas un teikas XI, S. 211 ff.

[32]) Ibid. XIII, S. 227.

einem Steine sitzend, alle Bootsleute zugrunde richten will; ein Bootsmann, der dem Pērkons dabei behilflich ist, bekommt als Belohnung den goldenen Ring des Bösen. Manchmal hilft der Mensch dem Pērkons mit einem Schiessgewehr den Bösen niederzuschiessen, wodurch das Gewehr eine ausserordentliche Kraft bekommt. Im letzten Falle liegt der Nachdruck der Erzählungen auf der Wunderkraft des Gewehrs. Um das hervorzuheben, wird der Gegner des Pērkons als besonders trotzig und frech ausgemalt (er zeigt dem Pērkons den Hintern), während Pērkons vergeblich bemüht ist, ihn mit seinen Blitzen niederzuschmettern [33]).

Der Zorn Pērkons trifft auch die Lästerer und Verleumder: ein Mann, der dem Pērkons das Beil zeigt, wird auf der Stelle erschlagen, ebenso ein Dummkopf, der mit einer Keule auf das Dach steigt und dem Pērkons das mit Butter beschmierte Brot anbietet. Dem Manne, welcher am Petritage, der nach dem Volksglauben dem Pērkons heilig ist, arbeitet, wird sein Kleegerüst niedergeschlagen [34]).

Die Anschauung, dass der Teufel bzw. Jods vom Pērkons verfolgt wird, findet im Volksglauben noch weitere Bestätigung. Die Ansicht, dass jeder Schlag Pērkons dem Bösen gelte, ist fast allgemein. Der Teufel hat Angst vor dem Pērkons und flüchtet vor ihm in Abgründe und bodenlose Tiefen, wenn aber solche nicht in der Nähe sind, auch in nicht bedeckten Wassereimer oder irgendein Geschirr, welches eine Flüssigkeit enthält. Anderwärts wird berichtet, dass der Teufel in die Badestuben, Getreidedarren (Riegen), in die Scheunen, in hohe Bäume, in das Gebüsch, unter die Steine, in den Schornstein und dergleichen flüchte. Demzufolge wird geraten, wenn das Gewitter naht, alle Kessel, Töpfe und Eimer umzukippen (Mežvidi, Jaungulbene), alle

---

[33]) Das Sagenmaterial siehe bei P. Schmidt, Latviešu pasakas un teikas XIII S. 225 ff.

[34]) Nach dem Volksglauben darf man am Petritage weder Feldarbeit noch Hausarbeit tun, die Arbeit ist immer vom Pērkons bedroht. Das Verbot ist auch auf den Himmelfahrtstag übertragen, wahrscheinlich unter christlichem Einfluss.

Fenster, Türęn, Ofenklappen festzumachen (Reņģe, Jasmuiža), damit der Teufel nicht hineinschleichen könne und der Donner nicht einschlage. Man glaubt auch, dass der Donner in den Schornstein einschlage, wenn der Teufel da wohne, (Jaunpiebalga, Islīca). Weiter wird empfohlen, während des Gewitters, nicht unter grossem Gebüsch oder grossen Bäumen zu stehen (Reņģe, Sauka), oder auf einem Steine zu sitzen (Nautrēni), damit der Donner, wenn er den Teufel schlage, nicht auch den Menschen treffe. Es ist auch verboten, laut zu sprechen, schnell zu laufen, oder zu lachen mit der Motivierung, dass der Gott dieserhalb zürne (Cesvaine, Rīga, Salace), oder dass beim schnellen Laufen der Teufel heranlaufen kann und der Donner, den Teufel schlagend, auch den Menschen erschlagen könne (Nautrēni). Man solle auch nicht Hunde und Katzen [35]) beim Gewitter im Zimmer halten (Sauka, Rauna und auch anderwärtig), man dürfe nicht nach der Gewitterwolke den Finger ausstrecken (Rāmuļi). Es sei auch verboten, beim Gewitter den Pflugsterz auf der Pflugschar liegen zu lassen, damit der Teufel sich darunter nicht verstecke, so dass der Donner ihn nicht erschlagen könne (Ērgļi, Jumurda). Überhaupt dürfe man beim Gewitter keine Arbeit verrichten (Sauka, Rauna), denn der Mensch müsse sich still verhalten, wenn der Gott arbeitet (Veļķi). Um den Blitzeinschlag zu verwehren, müssen Vorsichtsmassregeln getroffen werden. Dazu solle man, wenn das Gewitter naht, auf dem Pfade vor ihm eine Ofenkrücke und einen Ofenbesen kreuzweise niederlegen (Mērķi, Rauza, Varakļāni, Ērgļi, Krustpils und anderwärts), drei Kreuzeszeichen machen (Riga), oder sich bekreuzen (Lēdmane, Puze, Krustpils, Jaungulbene und anderwärts oft). Es wird auch geglaubt, dass man eine Getreidedarre von dem Blitzschlag sichern könne, wenn man beim Bauen zwei Bretter kreuzweise zusammenschlage (Cesvaine). Die Grundvorstellung ist die, dass mit dem

---

[35]) Für die schwarzen Hunde wird als Grund angegeben, dass in ihnen der Böse (Jods) hause (Kalnciems); von den schwarzen Katzen wird gesagt, dass aus ihnen beim Streicheln der Blitz komme (Veselava).

Kreuze dem Teufel der Weg versperrt wird, so dass auch der Blitzschlag ausbleibt. Das wird von der Volkstradition selbst bestätigt (Jaungulbene, Rāmuļi). Es wird auch geraten, sich zu bekreuzen, wenn man beim Gewitter an einer Kirche oder einem Kirchhof vorbei geht (Riga), offenbar, weil von dort die Geister dem Vorbeigehenden nahen und einen Blitzschlag verursachen können. Ein Abwehrmittel gegen böse Geister ist bekanntlich das Feuer. Es ist deswegen ein wirksames Schutzmittel gegen Donnerschläge geworden. Um die vor Pērkons flüchtenden Geister von der menschlichen Wohnung zu verscheuchen, zündet man Feuer an. Der Brauch ist verschieden: man heizt beim starken Gewitter den Ofen ein (Rucava), man zündet die Kerzen an und stellt sie auf das Fenster (Jaunpiebalga), besonders wirksam sind dabei die Kerzen, die am Sarge eines Toten gestanden haben (Kuldīga). Man glaubt auch die Donnerschläge abwehren zu können, wenn man im Frühjahr sechs Kerzen (Dundaga) oder am Karfreitag eine Lampe zu Ehren des Feuergottes Pērkons anzündet (Vecmuiža). Das letzte ist christlich gefärbt, wenn auch die alte Vorstellung des Feuergottes noch erhalten ist. Als Vorsichtsmassregel gegen Blitzeinschläge wird auch empfohlen, ein Stück vom Donnerkeil [36]) hinter Sparrbalken zu stecken (Asari); auch hier dürfte man die Abwehr der Dämonen als den Grund der Handlung voraussetzen.

In den Liedern ist von der Verfolgung der bösen Geister durch Pērkons weniger die Rede, doch die Vorstellung ist auch hier nicht fremd, wie das folgende Lied zeigt:

| | |
|---|---|
| Tautu dēlu pagalmā | In dem Hofe meiner Freier |
| Pieci velni zem akmeņa. | Sind fünf Teufel unterm Stein. |
| Man Perkoņa kumeliņi, | Pērkonspferde, die ich hatte, |
| Visus piecus saspārdīja. | Haben alle fünf zerstampft. |
| (19054, vergl. auch 21014) | |

Fassen wir das ganze Material zusammen, so sehen wir, dass nicht nur der Teufel (velns) und der böse Geist (jods) vom Pērkons verfolgt werden. Wir haben schon in einem Falle an Tote oder in der Kirche hausende Geister denken

[36]) Siehe oben S. 191, Anm. 6.

müssen. In manchen Volkstraditionsmaterialien ist von den Hexen die Rede. Ein Lied (32486) sagt, dass alle Hexen im Walde ruhig Pilze sammeln können, weil »alle vier Pērkonchen« am Meeresstrande Hochzeit feiern. Nach dem Volksglauben darf man beim Gewitter nicht unter einer Weide oder Espe stehen, weil in diesen Bäumen die Hexen oder der Alp hausen, die vom Pērkōns geschlagen werden (Vecmuiža); neben dem Teufel im Schornsteine wird auch der Spuk genannt (Īslīca), der ebenfalls vom Pērkons geschlagen wird.

Die Vorstellung, dass Pērkons die bösen Geister verfolgt, hat den Grund für verschiedene magische Anschauungen und Bräuche geschaffen. Sehr verbreitet ist die Meinung, dass man beim Gewitter, besonders beim ersten Gewitter im Frühjahr, sich mit einem Steine, einem Ziegel oder einem Erdklumpen den Kopf schlagen müsse, um sich vor Kopfschmerzen zu schützen. Weiter hören wir, dass man mit dem Splitter von einem blitzzerspaltenen Baume die Zähne ausstochern müsse, damit die Zähne nicht schmerzen (Rencēni). Der alte Vater, der einen Donnerkeil am Busen trägt, ist fähig, durch Beschwörung allerlei Schmerzen zu stillen (34149), der aber, der eine Pērkonspeitsche hat, kann die Neider und Zauberer in die Tiefe der Hölle treiben (34150). Von hier aus sind auch die Verwünschungen zu verstehen: Donner in deinen (des Neiders) Ohren! Oder allgemeiner: dass dich Donner! dass dich neun oder dreimal neun Donner! [37])

Weiter auf derselben Bahn bewegt sich die Vorstellung, dass Pērkons auch die bösen Menschen züchtige. Damit betreten wir das rein ethische Gebiet.

Zunächst wenden sich manche Lieder gegen barsche Herren. Ein Lied sagt, dass Pērkons den Herrn, der den Bauer unbarmherzig quält, in die Tiefe der Hölle hineinschlagen werde. Andere Lieder wünschen, dass alle Herren vom Pērkons geschlagen werden, nur der Pfarrherr nicht, weil er zu taufen, zu trauen und zu beerdigen hat (32361 mit

[37]) Vergl. K. Mühlenbach—J. Endzelin. Lettisch-deutsches Wörterbuch III S. 209.

Var. und 54884 mit Varianten). Diese gegen die Herren gerichteten Lieder gehören wohl der jüngeren Schicht der lettischen Volkspoesie an, doch die Anschauung, dass Pērkons den Gequälten helfen kann, muss alt sein, da sie in der Vorstellung von der Macht Pērkons begründet ist. Auch der Satz, dass der Donner da einschlage, wo böse Menschen wohnen (Vecmuiža), bezeugt dasselbe, obwohl die Prägung des Satzes seiner Allgemeinheit wegen jung sein muss.

Weiter hören wir, dass Pērkons allerlei Sittlichkeitsverbrechen strafe. Ein litauisches Lied erzählt, dass Pērkons den Mond mit dem Schwerte zerhackt habe, weil dieser den Morgenstern (Aušrine) liebgewonnen und infolgedessen seine Gemahlin, die Sonne, verlassen habe[38]). In der lettischen Mythologie ist der Morgenstern (Auseklis) männlich, weshalb die Fassung des Mythus eine andere ist, wie folgendes Lied zeigt:

| | |
|---|---|
| Pērkons cirta Mēnestiņu | Pērkons[39]) schlug das Möndelein |
| Ar asaju zobentiņu: | Mit dem scharfen Schwertelein: |
| Kam atņēma Ausekļam | Hat er doch dem Auseklis |
| Saderētu līgaviņu. (33950) | Die verlobte Braut entführt. |

Der Grundgedanke aber bleibt derselbe. Pērkons ist der Rächer der Untreue.

Eine andere Art des sittlichen Vergehens finden wir in dem lettischen Märchen von dem Verschlagsamkeitsvater (Gausu tēvs): hier bestraft Pērkons die Menschen für die Undankbarkeit. Ein wohlhabender Mann, so wird erzählt, hilft allen aus. Während der Hungersnot kommen alle zu ihm, und er gibt allen, wieviel ein jeder nötig hat. Als die Hungersnot vorbei ist, vergessen alle den Wohltäter. Da erscheint Pērkons als Strafer. Gegen Mitte des Sommers, wenn alle Felder prächtig grünen, kommt das Gewitter mit Hagel und vernichtet die Saat. An der Grenze des wohltätigen Mannes aber ruft eine Stimme aus den Wolken: am Hause des Verschlagsamkeitsvaters das Spundloch nach oben und

---

38) Rhesa, Dainos oder Litauische Volkslieder, Tilsit 1843, Nr. 27.
39) Variante: die Sonne.

weiter nicht mehr! Das Gewitter wendet sich ab. So werden die undankbaren Leute bestraft, der Wohltäter aber wird geschont. Er setzt seine Wohltätigkeit fort[40]).

Zu den bösen Menschen gehören auch Feinde, gegen die der Krieg geführt wird. Es liegt auf der Hand, dass die ungeheure Macht Pērkons auch im Kriege sich betätigt. So wird Pērkons zum Kriegsgott. Das diesbezügliche Material, wenn auch in beschränktem Masse, finden wir ebenso bei den Litauern wie bei den Letten.

Nach einer Mitteilung aus Litauen richten die Schemaiten, wenn sie in den Krieg ausziehen, an Pērkons folgendes Gebet: »Pērkons, sende deinen Pfeil gegen den Feind und treibe ihn mit deiner Stimme, dass er davonlaufe«[41]).

Ein litauisches Lied sagt:

| | |
|---|---|
| Perkūne, dievaiti<br>Nemušk žemaiti,<br>Bet muški guda,<br>Kaip šuni ruda[42]). | O Gott Perkūn,<br>Schlage nicht den Schemaiten,<br>Schlage aber den Weissrussen,<br>Wie einen rötlichen Hund. |

Auch das folgende lettische Lied bittet den Pērkons um Hilfe gegen Feinde:

| | |
|---|---|
| Rūci, rūci, Pērkonīti,<br>Skaldi tiltu Daugavā,<br>Lai nenāca poļi, leiši<br>Manā tēvu zemītē.<br>(32149) | Donn're, donn're, Pērkonchen,<br>Spalt' die Brücke der Daugava,<br>Dass die Polen, die Litauer,<br>In mein Vaterland nicht kommen. |

Zur Deutung dieses Liedes ist zu beachten, dass in alter Zeit die Letten mit den Litauern und Polen oft in Fehde gelegen haben, und dass die Daugava von jeher eine Schutz-

---

[40]) frei wiedererzählt nach P. Schmidt, Latviešu teikas un pasakas XIII 227 ff.

[41]) »Perkūne, pasiusk savo jeti (vilyčia) prieš nevidonus ir savo balsu guik, kad pabègtu« (Veckenstedt).

[42]) J. Basanavičius, Iš senove lietuviu mitologijos 1926 S. 23.

grenze gegen den Überfall seitens der Feinde vom Süden gewesen ist. Dieselben historisch-geographischen Verhältnisse bilden den Hintergrund auf dem das folgende Lied verständlich wird:

| | |
|---|---|
| Lai tas mira, kam bij vaļa,<br>Man nebija patapiņas :<br>Man jāiet pār Daugavu<br>Pērkonam ložu liet.<br>(27359) | Lass' den sterben, der Zeit hat,<br>Ich hab' keine Möglichkeit:<br>Ich muss gehn über die Daugava<br>Dem Pērkons die Keile giessen. |

Es ist ausgeschlossen, das dieses Lied nur das Erzeugnis einer spielenden Phantasie ist. Ein anderes Lied (27360) mit vielen Varianten führt als Grund »des Zeitmangels« zum Sterben verschiedene Bauernarbeiten an. Die in dem zitierten Liede erwähnte nicht weniger wichtige Angelegenheit ist der Krieg, der jenseits der Daugava geführt wird. Der Sänger ist also der Krieger. Dass er in seinem Kriegsgeschäft die Pflicht hat, dem Pērkons die Keile zu giessen, ist so zu deuten, dass er als den eigentlichen Kriegsführer den Pērkons betrachtet, sich selbst aber in den Dienst des Gottes stellt [43]). Diesen Gedanken weiter zu verfolgen, ist nicht möglich, da das Belegmaterial zu dürftig ist. Doch darf man als feststehend betrachten, dass Pērkons im altlettischen Glauben als mächtiger Kämpfer nicht nur gegen die dämo-

---

[43]) Das zitierte Lied 27356 hat einige Varianten, in denen der ursprünglichen Sinn des Liedes entstellt ist. Eine Variante (54807) spricht von einem jungen Burschen, der sagt, dass er keine Zeit habe, das Bier zu trinken, weil er für Pērkons jenseits der Daugava das Los ziehen müsse. Die Vorstellung, dass Pērkons unter den jungen Leuten, die zur Zeit der Rekrutierung das Los ziehen müssen, auftritt, ist ganz unmöglich und beruht auf der Verwechslung der Worte »lode« (Kugel bzw. Donnerkeil) und »loze«, die in Gen. Plur. gleich sind (ložu). Aus derselben Form durch Verwechslung des o mit a (ložu-lažu) ist eine weitere Variante entstanden (54867 V. 1), in der gesagt ist, dass jemand dem Pērkons jenseits der Daugava die »Schlafbank ziehen« soll, ebenfalls eine unsinnige Vorstellung. Solche Vorstellungen sind möglich, wenn der ursprüngliche Sinn schon vergessen ist.

nischen Mächte, sondern auch gegen allerlei menschliche Übeltäter und Feinde und somit positiv auch als Beschützer der guten Menschen und seines Volkes erscheint.

Schwierig ist die Frage, ob Pērkons mit dem Himmelsschmiede zu identifizieren ist. Die Denkmäler der lettischen Mythologie geben für den Himmelsschmied keinen besonderen Namen an. In der Wolhynischen Chronik v. 1252 und in dem russischen Zusatze zu der Chronographie des Johannes Malalas v. 1261 erscheint unter hier genannten litauischen Göttern ein Gott mit dem Namen Teljavelj, der ausdrücklich als Himmelsschmied bezeichnet ist und sicher dem lettischen Himmelsschmiede entspricht. Die Bedeutung des Wortes Teljavelj ist aber unsicher. Ist das Wort vom kalvis — kalveitis = der Schmied entstanden [44]), so könnte man denken, dass das Wort die appellative Bedeutung der Schmied hat, ähnlich wie bei den Letten der Himmelsschmied bezeichnet wird. In dem Zusatze zu der Chronographie Malalas ist der Teljavelj neben dem Pērkons genannt. Die Identifikation beider ist also ausgeschlossen, falls nicht ein Missverständnis vorliegt, denn es wäre möglich, dass der Chronist die appellative Bezeichnung als das nomen proprium einer Gottheit aufgefasst hat, die er vom Perkun unterscheidet.

Neuerdings hat Prof. P. Schmidt auf Grund der lettischen Volkstradition sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Himmelsschmied mit dem Pērkons identisch ist [45]). Da die alten

---

[44]) So nach Wolter. Mierzynski leitet das Wort von tèvelis, dem Deminutiv von tèvas (der Vater) her und identifiziert mit Tavvals, dem Gotte der Handwerke, während Brückner in dem Worte die Wortstämme kelias = Weg und vèles = Geister der Verstorbenen vermutete und den Gott als einen Wegedämon auffasst, Mannhardt aber an eine Zusammensetzung aus t e l a s = Kalb und Valdytojis = Herrscher und infolgedessen an eine Gottheit der Herden denkt. Vergl. W. Mannhardt, Letto-Preussische Götterlehre SS. 53 f., 67 f.

[45]) Das Belegmaterial dazu: in einem Liede (33730 V. 1) erscheint der Himmelsschmied identisch mit den fünf Söhnen des Pērkons, die ihrer Schwester die Krone schmieden; in einem weitverbreiteten Rätsel: Der Schmied hämmerte im Himmel, die Kohlen fielen in die Daugava, bedeutet der Schmied den Pērkons, die Kohlen aber den Blitz. Vergl. P. Schmidt, Latviešu mītoloģija S. 23.

Nachrichten dem direkt nicht widersprechen, darf man die Identifikation annehmen [46]). Ist es aber so, dann bekommt das vorher gezeichnete Bild Pērkons eine weitere Erhärtung und Vervollständigung.

Nach dem Wortlaut des Zusatzes zu der Chronographie Malalas schmiedet der Teljavelj, der Himmelsschmied der Litauer, die Sonne und stellt sie am Himmel auf, dass sie auf die Erde leuchte. Dieselbe Vorstellung ist auch in den lettischen Liedern zu belegen:

| | |
|---|---|
| Kalējs kala debesīs,<br>Ogles bira Daugavā.<br>Kal, kalēj, ko kaldams,<br>Nokal divus ritentiņus!<br>(54868) | Der Schmied hämmerte im Himmel,<br>Kohlen fielen in die Daugava.<br>Schmiede, Schmied, was du willst,<br>Schmiede zwei Räderchen! |

Die in diesem Liede erwähnten Räder sind gewiss die Sonne und der Mond. Das Schmieden der Sonne ist auch in anderen Liedern poetisch geschildert.

| | |
|---|---|
| Kalējs kala debesīs,<br>Ogles bira Daugavā.<br>Es paklāju villainīti,<br>Man piebira sudrabiņa.<br>(33724) | Der Schmied hämmerte im Himmel,<br>Kohlen fielen in die Daugava.<br>Hab' das Tuch ausgebreitet,<br>S' ist mit Silber vollgerieselt. |

Die Sonne selbst ist zwar in diesem Liede nicht genannt, aber das Rieseln des Silbers bzw. des Sonnenlichtes vom Himmel herab infolge der Arbeit des Schmiedes lässt klar erkennen, um was es sich handelt. Die Vielheit der Varianten dieses Liedes zeigt, dass diese Vorstellung sehr verbreitet und im Volke sehr beliebt gewesen ist. Tritt die Sonne in den Liedern als eine Jungfrau personifiziert auf, so verfertigt der Schmied irgendetwas, das zu ihrer Ausstattung gehört: er schmiedet in Gold den Deckel ihres Aussteuerkastens (33721), er schmiedet die Krone (33722, 33723, 33730), den Ring (33725), den goldenen Gürtel (33726), die Spange (33728).

[46]) In einem Liede (33727) wird zwar der Schmied für »unsere warme Sonne« erklärt, doch ist das Lied von P. Schmidt als unecht erwiesen, vergl. Latviešu mītoloģija, S. 23.

Auch das Motiv des Kampfes mit den bösen Mächten fehlt in diesen Liedern nicht. Zwar tritt der Schmied selbst als Kämpfer nicht auf, aber er schmiedet die Rüstung des Gottessohnes, den Gürtel (33723), die Sporen (33725), das Schwert (33728). Ein Held sammelt die Funken, die beim Schmieden in den Himmel prasseln, schmiedet aus den Funken das Schwert und enthauptet den Bösen (Jods — 33731). Der Held ist in dem Liede in erster Person vorgeführt. Das zeigt, dass er nicht Pērkons selbst, sondern vielmehr ein Sonnenheros ist, der wahrscheinlich um die Befreiung der Sonne von den bösen Mächten kämpft[47]).

Man sieht, dass die Lieder über den Himmelsschmied Manches zu dem beitragen, was oben über Pērkons ausgeführt ist. Das hier ausgewählte Material betrifft hauptsächlich die Beziehungen Pērkons zur Sonne. Wir haben schon festgestellt, dass Pērkons die Sonne in ihrem Hochzeitszuge begleitet, dass er auch ihren Rückgang zur Zeit des Sommersolstitiums bewirkt, dann aber sie zur Zeit der Wintersonnenwende von den bösen Mächten erlöst und aus dem Abgrunde befreit. Dieser Anschauungskreis wird durch die Vorstellung erhärtet, dass Pērkons einerseits die Sonne schmiedet, sie als Jungfrau ausstattet, andererseits, dass er die Waffen verfertigt, die zum Besiegen der dunklen Mächte bestimmt sind.

Auf das Ganze gesehen, tritt vor unseren Augen die Gestalt eines mächtigen Gottes aus dem Dunkel der Vergangenheit auf. Seinem Wesen nach hat dieser Gott doppelte Bedeutung, wie er auch in dem oben beschriebenen Bilde (siehe S. 191, Anm. 7) ein doppeltes Gesicht hat: er ist der Erneuerer und der Zerstörer. Darin liegt ein tragischer Zug.

---

[47]) Sonderbar ist ein Lied (33 727), in welchem gesagt ist, dass der Schmied im Himmel hämmert, die Schmiede brennt, und eine schwarze Krähe, die Braut des Schmiedes, die Kohlen löscht. Man könnte vielleicht die schwarze Krähe als die schwarzen Wolken, das Löschen als Regenguss betrachten, doch die Vorstellung der brennenden Schmiede und die Bezeichnung der Krähe als Braut des Schmiedes ist so befremdlich, dass es kaum möglich ist, das Lied als ein echtes mythologisches Lied aufzufassen, vielmehr ist es ein Phantasiegebilde, ein mit mythologischen Elementen durchsetztes Spottlied.

Auf dem natürlichen wie auf dem ethischen Gebiete wirksam, hat dieser Gott den ursprünglichen Naturgrund nie verlassen. Diese Tatsache hat der Bedeutung des Gottes nicht Einbusse getan, sondern sein Ansehen durch die Aufrechterhaltung der aus der Beobachtung des Naturphänomen des Donners fortwährend sich auslösenden religiösen Intuition Jahrhunderte hindurch bewahrt bis in eine Zeit hinein, in welcher die Verehrung der alten Götter im allgemeinen schon längst aufgehört hat.

# Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel

*Albrecht Alt.*

Die Darstellung des Zuges Jakobs von Sichem nach Bethel in Gen. 35, 1 ff. sieht zunächst nicht so aus, als ob ihr eine Sage von eigenem Wuchs zu Grunde läge. Sogleich ihre Einleitung, der Befehl Gottes an Jakob, er solle nach Bethel hinaufgehen und dort dem Gott, der ihm erschien, als er vor Esau floh, einen Altar errichten, weist vielmehr so deutlich auf die Erzählung von dieser Gotteserscheinug in Gen. 28, 11 ff. zurück, dass man sich zu der Annahme gedrängt fühlt, Gen. 35, 1 ff. sei lediglich das Ende der in Gen. 28, 11 ff. begonnenen Linie, also zwar vielleicht ein notwendiges, aber eben kein selbstverständliches und auf besonderer Überlieferung beruhendes Glied im Kreis der Jakobsagen. Und auch, wenn jener Befehl Gottes an Jakob etwa nur eine sekundäre Zutat wäre, durch die der Zusammenhang der Ereignisse als von Gott selbst geplant und herbeigeführt noch stärker betont werden sollte, so bliebe die innere Verbundenheit der Erzählungsstücke dennoch bestehen. Denn die dem Befehle folgenden Worte Jakobs an seine Leute, in denen er anscheinend von sich aus die Initiative ergreift, um alles für den bevorstehenden Besuch und Altarbau in Bethel zu rüsten, beziehen sich nicht weniger deutlich auf die Erzählung in Gen. 28, 11 ff. und speziell auf das dort ausgesprochene Gelübde Jakobs für den Fall seiner glücklichen Rückkehr von der Flucht, das erst jetzt seine Erfüllung finden kann, nun aber auch finden muss, wenn in der Darstellung keine Lücke klaffen soll [1]). Dazu

[1]) Genau entsprechen sich die dort und hier gebrauchten Ausdrücke allerdings nicht. Vor allem fehlt sowohl in Gottes Befehl 35,1

stimmt, dass weiterhin über Jakobs Tun nach seiner Ankunft in Bethel nichts gesagt wird, was nicht durch Gen. 28, 11 ff. vorbereitet oder sogar vorweggenommen wäre; mehr als die abschliessende Erledigung der Dinge, um die es sich dort von Anfang an handelte, ist hier offenbar nicht beabsichtigt, und so kommt diese zweite Szene in Bethel selbst an ihrem Endpunkt nicht über die Abhängigkeit von jener ersten hinaus [2]).

Nur ein Element steht einigermassen abseits von den übrigen und bedarf daher gesonderter Untersuchung. Das ist der Vorgang von Gen. 35, 2—4, der nicht in Bethel, sondern eine starke Tagereise davon entfernt in Sichem spielt. Auch er ist freilich durch die schon erwähnten Worte Jakobs, die ihn einleiten [3]), mit den beiden Bethelszenen eng verknüpft; was jetzt in Sichem geschieht, soll nach diesen Worten seinen Zweck nicht in sich selbst haben, sondern nur ein Auftakt zu dem sein, was dann in Bethel folgt. Aber

---

wie in Jakobs eigenen Worten 35, 2 f. eine direkte Bezugnahme auf das Gelübde von 28, 20 ff. (und gerade weil sie fehlt, konnte die Initiative zu dem neuen Besuch in Bethel später ohne Schwierigkeit von Jakob als dem Urheber auf Gott als den Empfänger des Gelübdes übertragen werden); umgekehrt ist in 28, 20 ff. von dem künftigen Altarbau in Bethel, der in 35, 1 ff. im Vordergrunde steht, noch keine Rede (statt dessen von Zehntabgaben, auf die 35, 1 ff. nicht zurückkommt). Diese Diskrepanzen sind für das lockere Verhältnis der sekundären Weiterbildung in 35, 1 ff. zu der alten Erzählung in 28, 20 ff. sehr bezeichnend.

[2]) Vorweggenommen sind die eigentlichen ätiologischen Kernstücke der Erzählung, nämlich die Namengebung für Bethel 35, 7 durch 28, 17. 19 und die Errichtung eines Steinmals im Heiligtum 35, 14 durch 28, 18, so dass um ihretwillen die Weiterbildung in 35, 1 ff. überhaupt nicht nötig wäre. Für mindestens indirekt vorbereitet darf man aber wohl auch den Altarbau 35, 1. 3. 7 durch 28, 22 halten. Die neue Gottesoffenbarung in 35,9 ff. (P) und die Notiz über Tod und Bestattung der Amme Debora in 35, 8 sind Dinge für sich und haben mit 28, 11 ff. nichts zu tun.

[3]) Der Befehl Gottes an Jakob 35, 1 zielt so ausschliesslich nur auf den Zug nach Bethel ab, dass er zur Vorbereitung der Handlungen in Sichem überhaupt nichts beiträgt. Auch darin gibt sich seine Entbehrlichkeit und sein sekundärer Charakter im Verhältnis zu Jakobs Worten 35, 2 f. zu erkennen.

es fragt sich, ob das von jeher der Sinn der Szene in Sichem war und ob somit auch sie nur der sekundären Ausspinnung der Bethelgeschichte ihr Dasein verdankt. Schon der grosse räumliche Abstand ihres Schauplatzes von Bethel gibt hier zu Zweifeln Anlass; die von Jakob angeordneten Akte der Reinigung und des Kleiderwechsels wären näher bei dem Heiligtum, auf dessen Besuch sie vorbereiten sollen, viel besser vorstellbar, wie besonders ein Vergleich mit den in der Sache ganz ähnlichen Anordnungen beim Besuch des Gottesberges in der Wüste unter Mose Ex. 19, 10 zeigt, die erst nach der Ankunft am Fuss dieses Berges ergehen. Zudem ist der Ort, an dem sich Jakobs Leute so für den Zug nach Bethel rüsten sollen, kein beliebiger Punkt der profanen Welt, sondern selbst ein Heiligtum, von dessen Erwerbung, Einrichtung und Benennung durch Jakob die Sätze in Gen. 33, 18—20 reden, an die sich unsere Szene über die davon unabhängige und gewiss erst nachträglich hier eingeschobene Stammessage von Simeons und Lewis Konflikt mit Sichem Gen. 34 hinweg unmittelbar anschliesst [4]). Dass dieses Heiligtum in Gen. 35, 2—4 zur Stätte von Handlungen gemacht wird, die nicht seinem eigenen Kultus, sondern dem eines weit entfernten anderen Heiligtum dienen, ist durch die Aussagen über Sichem in Gen. 33, 18—20 so wenig vorbereitet oder gar gefordert wie durch die über Bethel in Gen. 28, 11 ff., also literarisch betrachtet nach beiden Seiten hin ohne Zweifel sekundär. Zugleich aber bildet diese nachträgliche Kombination zweier Heiligtumssagen, die von Hause aus nichts mit einander zu tun hatten, einen so ungewöhnlichen Ausnahmefall in der Geschichte der israelitischen Überlieferungen, dass man sie kaum für einen blossen Kunstgriff frei schaltender Schriftstellerei erklären darf. Sie verstünde sich auf jeden Fall besser, wenn der Autor von Gen. 35, 2—4 zu seinem Vorgehen durch einen ihm gegebenen Tatbestand veranlasst

[4]) Dass der Schlussatz der Sage von 34 (oder einer ihrer Fassungen) nach 35, 5 versetzt ist, soll natürlich der Verzahnung dienen, wirkt sich aber im dortigen Zusammenhang nicht weiter aus, vor allem nicht in der Szene bei Sichem 35, 2—4.

worden wäre, den er zur engeren Verzahnung der Jakobsagen von Sichem und Bethel glaubte ausnützen zu können.

Nun ist ja in Gen. 35, 2—4 eine der Handlungen, die im Heiligtum bei Sichem spielen, aber angeblich nur den Besuch in Bethel vorbereiten sollen, unverkennbar stärker betont als die übrigen, nämlich das Abtun der fremden Götter. Schon in den Worten, mit denen Jakob seine Anordnungen trifft, nimmt diese Forderung die erste Stelle ein, noch vor den Geboten der Reinigung und des Waschens der Kleider; und wo dann von der Ausführung der Befehle erzählt wird, ist von den letzteren Dingen überhaupt nicht mehr die Rede, hingegen das Verfahren mit den fremden Göttern — die Ohrringe kommen hier noch dazu — von ihrer Abgabe durch die Besitzer bis zu ihrer Vergrabung durch Jakob unter dem heiligen Baum bei Sichem sorgfältig geschildert, so dass man den Eindruck gewinnt, dass dies das wichtigste Anliegen des Autors ist. Und wenn dahinter in der ältesten griechischen Übersetzung noch ein dem hebräischen Texte fehlender, aber vielleicht ursprünglicher Schlussatz folgt: »So rottete er (Jakob) sie (die fremden Götter) aus bis zum heutigen Tag«, so wird dadurch die Ausrichtung der ganzen Szene auf dieses Ziel vollends bestätigt und ihre Herkunft von einer in dem Heiligtum bei Sichem beheimateten ätiologischen Einzelsage deutlich erkennbar. Wie fest in der Tat der Akt des Abtuns der fremden Götter an dieser Stätte haftete, das zeigt sein Wiederauftreten in einer Erzählung ausserhalb des Kreises der Jakobsagen, deren Schauplatz ebenfalls das Heiligtum bei Sichem ist, nämlich in der Sage von der feierlichen Verpflichtung der Stämme Israels zur alleinigen Verehrung Jahwes durch Josua Jos. 24. Zwar ist in ihr die Beseitigung der fremden Götter nur als Forderung Josuas für den Fall der endgültigen Bindung Jakobs an Jahwe formuliert (V. 14. 23); da sich aber das Volk in diesem Sinne entscheidet, so gehört die Erfüllung der Forderung, auch wenn von ihr nicht ausdrücklich gesprochen wird, notwendig in den Vollzug des folgenden Verpflichtungsaktes hinein und mit ihm an den gleichen Ort unter den heiligen Baum bei Si-

chem (V. 26). Die Vermutung, dass der Autor von Gen. 35, 2 ff. die Vorbereitungen Jakobs zu seinem Zug nach Bethel nicht aus freier Willkür in das Heiligtum bei Sichem verlegt hat, sondern durch ein von ihm vorgefundenes Element der Überlieferung dazu bewogen wurde, erweist sich demnach als richtig; soviel er auch tat, um die Nachricht von der Beseitigung der fremden Götter aus dem organischen Zusammenhang der in sich geschlossenen sakralen Handlung zu lösen, der sie in Jos. 24 eingegliedert ist, so hat er ihr doch die angestammte Gebundenheit an das Heiligtum bei Sichem nicht zu nehmen gewagt und sie dementsprechend unmittelbar hinter die Aussagen über dasselbe Heiligtum in Gen. 33, 18 ff. gestellt, ohne sie freilich enger mit ihnen zu verknüpfen [5]).

Was nützte es aber, dass er die Überlieferung vom Abtun der fremden Götter äusserlich an ihrem alten Haftpunkt beliess, wenn er sie ihm gleichzeitig innerlich entfremdete? Und darauf scheint es doch hinauszulaufen, dass er sie zu einem vorbereitenden Akt für Jakobs zweiten Besuch in Bethel machte, während sie in Jos. 24 als wohlverständliches Glied im Ablauf einer ganz auf das Heiligtum bei Sichem beschränkten kultischen Begehung Josuas und Israels steht. Man könnte sich diesem Urteil, soviel ich sehe, nur durch die Annahme entziehen, dass das Verhältnis zwischen den beiden Fassungen genau entgegengesetzt, also die Beziehung der Handlung auf Bethel ursprünglich, hingegen ihre Einverleibung in den Komplex einer ausschliesslich sichemitischen Tradition eine Folge späteren Absterbens und Vergessenwerdens der ehemaligen Zusammenhänge zwischen Sichem und Bethel sei. Eine solche Umkehrung des überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen Jos. 24 und Gen. 35, 2 ff. wäre jedoch meines Erachtens zu unwahrscheinlich, als das es sich verlohnte ihr weiter nach-

[5]) Die sonstigen Erwähnungen des Abtuns der fremden Götter in Erzählungen (Ri. 10, 16; 1. Sam. 7, 3 f.; 2. Chron. 33, 15) sind durchweg jung und können sich mit der sichemitischen Tradition, nach deren Vorbild sie gestaltet sein werden, an historischem Eigenwert keinesfalls messen.

zudenken. Denn zwar gewiss stellt auch die Erzählung von Jos. 24 in der uns vorliegenden Form nicht die primäre Fassung der Sage dar; aber was hier an sekundären Ausweitungen zu dem Grundbestand hinzugekommen ist, das lässt sich ohne Schwierigkeit ausscheiden, und was dann übrig bleibt, das macht durchaus nicht den Eindruck einer erzwungenen Zusammenfügung heterogener Elemente, sondern baut sich in allen Teilen zielstrebig um ein gemeinsames Anliegen auf und gewinnt ganz sachgemäss durch die Wahrung der Einheit des Ortes die normale Form einer echten Einzelsage[6]). Dem gegenüber erscheint die Sonderbehandlung des Elements vom Abtun der fremden Götter in Gen. 35, 2—4 auch abgesehen von der Jos. 24 widersprechenden Verknüpfung mit dem Zug nach Bethel als ein Ergebnis sekundärer Isolierung, und die Frage kann somit nur sein, ob der Autor der Verse diese Isolierung aus freier schriftstellerischer Willkür von sich aus vorgenommen hat, oder ob er auch zu ihr wie zu der Beibehaltung des alten Haftpunktes der Überlieferung durch einen von ihm vorgefundenen Tatbestand veranlasst worden ist.

Zur Entscheidung dieser Alternative wird man von der Erwägung ausgehen müssen, dass beiden Fassungen eine Sage von ätiologischem Charakter zu Grunde liegt, die zur Zeit ihrer Entstehung noch gegenwärtige Dinge kausal von einem Ereignis der Vergangenheit ableiten wollte. Ohne solches Übergewicht des Interesses an der Erklärung gegenwärtiger Dinge wäre kaum zu verstehen, wie es dahin kommen konnte, dass die uns erhaltenen Fassungen inbezug auf den Helden der Erzählung auseinander gehen und Josua und Jakob sozusagen zur Wahl stellen. In einer ätiologischen Sage ist dieses Schwanken nicht unerhört und auch nicht unbegreiflich; sie nennt ihren Helden ja nicht um seiner selbst willen, sondern nur wegen der Tat, die er begangen haben soll, und auch die Tat nur wegen ihres Fortwirkens bis zur Gegenwart und braucht sich daher nicht ein für allemal an eine bestimmte Figur der Überlieferung zu binden.

[6]) Vgl. für die Einzelheiten jetzt Noth, Das Buch Josua (1938) S. 105 ff.

Das gilt gerade auch für die Auswechselung der Namen Josua und Jakob in unserer Erzählung. Denn ob man die Initiative zu der Handlung, um die es da geht, einem charismatischen Führer oder dem genealogischen Repräsentanten des Gesamtvolkes Israel zuschrieb, das machte für das angestrebte Ziel wenig aus, wenn nur auf jeden Fall im weiteren Verlauf der Handlung die Teilnahme und die aus dieser folgende Verpflichtung des Gesamtvolkes gebührend zur Geltung kam, wie besonders die Fassung in Jos. 24 deutlich zeigt, aber auch die in Gen. 35, 2—4 abgeschwächt noch zu erkennen gibt. Dass die Zuweisung an Josua historisch den Vorzug verdient, ist eine Sache für sich und hat letztlich andere als überlieferungsgeschichtliche Gründe; immerhin lässt sich dafür auch das aufgezeigte Verhältnis zwischen den beiden Fassungen insofern geltend machen, als gerade die Erzählung in Jos. 24, die wie oben ausgeführt die Urform der Sage am getreusten wiedergibt, Josua in der Rolle des Initiators der Handlung schildert. Die Übertragung auf Jakob muss nicht erst das Werk des Autors von Gen. 35, 2—4 sein, sondern kann längst vor ihm stattgefunden haben, da der Name Jakob im Zusammenhang mit anderen Überlieferungen seit alters in Sichem heimisch war; sie bedeutet nicht mehr als einen Versuch der Einverleibung einer von Hause aus isolierten Sondertradition in das grössere Ganze des auch Sichem umfassenden Kreises der Jakobsagen [7]).

Da es unserer Sage aber nicht so sehr auf die Rolle Josuas oder Jakobs wie auf die Beteiligung und Verpflichtung des Gesamtvolkes Israel bei dem feierlichen Akt im Heiligtum bei Sichem ankommt, so gehört diese Beteiligung und Verpflichtung doch wohl zu dem ätiologischen Ziel, das erreicht werden soll, und damit zu dem gegenwärtigen Tatbestand, um dessen Erklärung es geht [8]). Dann ist zu ver-

---

[7]) Über die Ursachen der Verknüpfung Jakobs mit einem Heiligtum bei Sichem (nicht notwendig dem, in dem die Handlung von Jos. 24 spielt) vgl. Alt, Der Gott der Väter (1929) S. 55 ff.

[8]) Die Bestreitung des ätiologischen Charakters von Jos. 24 durch Noth a. a. O. S. 108 scheint mir nicht ausreichend begründet zu sein und zu seiner eigenen früheren Ansicht im Widerspruch zu stehen; vgl. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels (1930) S. 72 ff.

muten, dass in der Entstehungszeit der Sage eben nicht nur die sichtbaren Zeichen jenes Aktes noch vorhanden waren, das Steinmal, der Baum und die Grube, von denen die beiden Fassungen der Erzählungen reden, sondern dass sich bei ihnen auch immer noch jener Akt selbst abspielte, den die Sage ihrem Wesen nach nur als einmaliges Ereignis einer näheren oder ferneren Vergangenheit darstellen kann. So verhält es sich ja in aller Regel mit dem, was ätiologische Sagen über sakrale Handlungen in Heiligtümern berichten; die Einmaligkeit der Erzählung ist da immer als Erstmaligkeit gemeint, auch wenn kein beigefügter Schlussatz ausdrücklich hervorhebt, dass die geschilderte Begehung »bis auf diesen Tag« erhalten geblieben, d. h. nach dem gegebenen Vorbild regelmässig wiederholt worden ist. Nun haben wir aber einen solchen Schlussatz zur unserer Sage in der alten griechischen Übersetzung von Gen. 35, 4 schon kennen gelernt, der zwar entsprechend der Beschränkung der Tradition an dieser Stelle auf das Abtun der fremden Götter nicht dem ganzen Verlauf des Aktes von Jos. 24 gilt, aber sinngemäss auf ihn ausgedehnt werden darf, selbst wenn er nicht dem ursprünglichen Text entstammen sollte. Seine Aussage, Jakob habe durch seine Handlung im Heiligtum bei Sichem die fremden Götter »bis auf diesen Tag« ausgerottet, will gewiss nicht so verstanden werden, als ob es später nie mehr vorgekommen sei, dass fremde Götter in bildlicher Gestalt eingeschleppt und vielleicht sogar verehrt wurden; sie besagt vielmehr, dass der ganze zu Jakob gehörige Menschenkreis, also das Volk Israel, seitdem unter der Verpflichtung stand und zugleich ein als gültig anerkanntes Mittel besass, sich solcher gefährlicher Importstücke zu entledigen, nämlich den zuerst von dem Ahnherrn geübten und fortan ständig wiederholten Akt ihrer feierlichen Ablieferung und Vergrabung im Heiligtum bei Sichem [9]). Nach der volleren Fassung der Sage in Jos. 24 aber war dieser in seiner konkreten und dramatischen Art

---

[9]) Dabei muss natürlich mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der Akt nicht dauernd seine ursprüngliche Form behielt und vielleicht im Lauf der Zeit zu einer symbolischen Handlung entartete.

echt antike Akt der Abrenuntiation nur der sozusagen negative erste Teil einer Handlung, die dann im zweiten Teil mit dem vom ganzen Volk zu leistenden Gelöbnis der alleinigen Verehrung Jahwes ihre positive Krönung fand. Dass auch dieses Volksgelöbnis in alter Zeit zu den regelmässig geübten Begehungen im Kultus des Heiligtums bei Sichem gehörte, darf mit Sicherheit angenommen werden; denn aus seinem Zusammenhang stammen jedenfalls die ebendort lokalisierten Zeremonien der Rechtsaufzeichnung, des Segens und Fluches in Deut. 27, denen man anmerkt, dass auch sie für den ständigen Gebrauch bei der Feier der Bundeserneuerung bestimmt waren, und gerade jenes Heiligtum als die anscheinend älteste, von allen Stämmen Israels gemeinsam gepflegte Stätte der Verehrung Jahwes in Palästina war dafür der gegebene Ort [10]). So kann meines Erachtens der ätiologische Sinn der Sage in der Fassung von Jos. 24 vollständig erschlossen und mit einem Tatbestand von zentraler Wichtigkeit in der Frühgeschichte des Volkes Israel in Verbindung gebracht werden.

Nun scheint allerdings das Heiligtum bei Sichem seine Stellung als Mittelpunkt der durch die Stämme im Zeitalter ihrer Landnahme gebildeten Amphiktionie nicht sehr lange unangefochten behauptet zu haben. Bald tritt vielmehr in der Überlieferung das Heiligtum der Lade Jahwes bei Silo, dann in der Entstehungszeit des Reiches Israel unter Saul und David das von Gilgal bei Jericho beherrschend hervor, und auch die endgültige Ausgestaltung der Institutionen dieses Reiches nach der Abschüttelung der Herrschaft des Hauses Davids unter Jerobeam I. und späterhin gab dem Heiligtum bei Sichem offenbar nicht seinen alten Rang zurück, sondern liess es durch die Übertragung des von den Königen selbst gepflegten und für das Volksganze verbindlich gemachten Jahwekultus auf die Heiligtümer von Bethel und

---

[10]) Vgl. Steuernagel in der Festschrift für Julius Wellhausen (1914) S. 331 ff. und in der Festschrift für Georg Beer (1935) S. 62 ff.; Noth a. a. O.; Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934) S. 62 ff.

Dan anscheinend erst recht verkümmern [11]). Auch dann wird es jedoch schwerlich ganz abgestorben sein, und wenn bei der Schaffung einer besonderen Kultusgemeinschaft innerhalb der Provinz Samaria gegen Ende der persischen oder zu Beginn der hellenistischen Zeit das einzige Heiligtum dieser Gemeinschaft auf dem Berge Garizim bei Sichem konstituiert wurde, so geschah dies gewiss nicht ohne Anknüpfung an die Tradition des einstigen Nationalheiligtums, freilich in abgewandelter Form und für einen viel beschränkteren Geltungsbereich [12]). Der Rückschluss liegt nahe, dass es in der langen Zwischenzeit den alten Anspruch auf die Verehrung ganz Israels aufrecht erhalten und in seinem Kultus die diesem Anspruch zugehörigen Riten ganz oder teilweise bewahrt hatte, so gut das angesichts der konkurrierenden Ansprüche und Riten der nunmehr bevorzugten Heiligtümer möglich war. Ein Beispiel wie das der pyläisch-delphischen Amphiktionie in Griechenland, die ursprünglich nur das Heiligtum der Demeter in Anthela an den Pylen in ihrer Pflege hatte, es aber auch dann noch alljährlich im Frühjahr und Herbst besuchte, als das Heiligtum des Apollon in Delphoi in ihren Besitz gekommen und zu ihrem eigentlichen sakralen Mittelpunkt geworden war, kann uns zeigen, dass in der Geschichte solcher weitreichenden Kultverbände das Altererbte nicht notwendig dem Neugewonnenen ganz das Feld räumen musste, sondern sich sehr wohl neben ihm auf die Dauer zu behaupten vermochte [13]). Sollte es etwa mit dem Heiligtum bei Sichem ähnlich gegangen sein?

---

[11]) Silo: 1. Sam. 1—4; Ri. 21; Jos. 18, 1; Gilgal: 1. Sam. 11, 15; 15, 12 ff.; 2. Sam. 19, 41 ff.; Jos. 4—5; Bethel und Dan: 1. Kön. 12, 26 ff. (für Bethel vgl. ferner Am. 4, 4; 5, 5; 7, 10 ff.; 2. Kön. 17, 28; 23, 15 ff. [1. Kön. 13]).

[12]) Vgl. PJB 31 (1935) S. 105 ff. Schon im Alten Testament tritt der Garizim im Zusammenhang mit dem Nationalheiligtum bei Sichem als heiliger Berg hervor (Deut. 27, 4; Sam. 12; 11, 29; Jos. 8, 30 ff.).

[13]) Vgl. Bürgel, Die pyläisch-delphische Amphiktyonie (1877) S. 99 ff. Nähere Nachrichten über das Verhältnis der Begehungen an beiden Orten zueinander und über die für den Weg zwischen ihnen geltenden Ordnungen liegen, soviel ich sehe, nicht vor.

Eine positive Beantwortung dieser Frage ist in Anbetracht des Fehlens direkter Nachrichten natürlich nicht leicht; immerhin lässt sich zu ihren Gunsten einiges anführen, was zwar keinen zwingenden Beweis ergibt, aber als Anzeichen für bewusste Pflege des Zusammenhangs zwischen dem Heiligtum bei Sichem und seinen jüngeren Konkurrenten in Betracht kommt. Dazu gehört erstens die Tatsache, dass die rein sichemitische Sage von Jos. 24 anscheinend schon früh mit dem Sagenkreis des Heiligtums von Gilgal bei Jericho in Jos. 1—10 in Verbindung gebracht worden ist, was schwerlich hätte geschehen können, wenn die beiden Heiligtümer ohne jeden positiven Kontakt lediglich im Gegensatz zu einander standen [14]). Zweitens aber verdient unter diesem Gesichtspunkt nun wohl auch die eigentümliche Abwandlung eines Elements aus dem Kultus von Sichem in Gen. 35, 2—4, die wir oben besprachen, aber noch nicht befriedigend erklären konnten, neue Erwägung. Gerade das ist ja das Seltsame an der dortigen Darstellung, dass sie den Ritus des Abtuns der fremden Götter zusammen mit anderen Reinigungsakten zwar an seinem ursprünglichen Haftpunkt in Sichem belässt, aber nur noch als Vorbereitung auf die dann folgenden Begehungen im Heiligtum von Bethel verstanden wissen will. Wir mussten die Frage aufwerfen, ob der Autor diese Umgestaltung der sichemitischen Tradition ganz von sich aus in freier Willkür vorgenommen hat oder ob er dazu durch einen realen Tatbestand veranlasst war. Jetzt werden wir sagen dürfen, dass die letztere Auffassung zum mindesten im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit liegt und wohl auch die grössere innere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn der Autor von Gen. 35, 2—4, nach der herrschenden Ansicht der Elohist [15]), gehört der mittle-

---

[14]) Vgl. Noth, Josua S. XII. Dass sich in unseren Quellen keine Spur von Beziehungen zwischen den Heiligtümern von Sichem und Silo zeigt, wird mit dem frühzeitigen Untergang des letzteren und seiner Traditionen zusammenhängen. Für das Heiligtum von Dan sind schon wegen seiner Abgelegenheit Beziehungen zu Sichem von vornherein nicht zu erwarten.

[15]) Wo die Existenz eines elohistischen Erzählungswerkes im Hexateuch grundsätzlich bestritten wird, taucht dafür die Vermutung

ren Königszeit an und hat somit die Ordnung des öffentlichen Jahwekultus im Reiche Israel vor Augen, die durch die Erhebung des Heiligtums von Bethel zum Range eines Reichsheiligtums entstand. Dieser Situation entspricht es durchaus, dass er — gewiss in Anlehnung an schon vorhandene Tendenzen der Tradition — Bethel zum Ausgangs- und Zielpunkt des Kreises der Jakobsagen macht und die übrigen Heiligtümer als blosse Durchgangsstationen behandelt. Auch dann noch bleibt aber die enge Verknüpfung, die er durch Gen. 35, 2—4 zwischen Sichem und Bethel herstellt, eine besondere Sache; in seiner Fassung der vorausgehenden Sagen von Mahanaim und Pnuel Gen. 32, 2 f., 23 ff. zeigt sich von solcher Ausrichtung auf Bethel nicht eine Spur. Sein ungewöhnliches Verfahren in jenem einen Falle wird ohne Zweifel am besten verständlich, wenn man annimmt, dass er es nicht von sich aus erfand, sondern durch Nachbildung eines zu seiner Zeit geübten Brauches zu ihm kam. Dieser Brauch müsste dann darin bestanden haben, dass sich die Teilnehmer an den offiziellen Festen in Bethel oder wenigstens ein erheblicher Teil von ihnen nicht erst dort, sondern schon im Heiligtum bei Sichem versammelten, dort die in Gen. 35, 2—4 geschilderten vorbereitenden Akte vollzogen und dann in gemeinsamer Wallfahrt den Weg nach Bethel antraten, wo die weiteren Handlungen der Feste folgten. Der Rahmen des historisch Vorstellbaren wäre mit der Annahme einer solchen Gestaltung der Dinge im Reiche Israel gewiss nicht überschritten; scheint es doch nach Worten des Propheten Amos, als wäre zu seiner Zeit die Reihe der regelmässigen Begehungen selbst mit dem Besuch in Bethel nicht abgeschlossen gewesen, sondern darüber hinaus durch eine Wallfahrt nach Gilgal und sogar nach Beerseba noch fortgesetzt worden [16]). So ergäbe sich das zwar merkwür-

---

auf, Gen. 35, 1 ff. sei einer deuteronomistischen Schriftenbearbeitung zuzuschreiben; vgl. Volz, Der Elohist als Erzähler (1933) S. 130 ff.

[16]) Am. 4, 4; 5, 5; vgl. Hos. 4, 15. Dass Amos in jenen Sprüchen nicht auch den Besuch des Heiligtums bei Sichem erwähnt, kann nicht auffallen, wenn er sie, was ohnehin wahrscheinlich ist, in Bethel vortrug.

dige, aber nicht unwahrscheinliche Bild eines bewussten Ausgleiches zwischen den in verschiedenen Zeiten erwachsenen Einrichtungen und Ansprüchen der grossen Volksheiligtümer; jedes von ihnen hätte auf einen Teil dessen, was ihm ursprünglich zu eigen war, zugunsten der anderen verzichten müssen, dafür aber seine bestimmte Funktion und seinen festen Platz im Organismus des kultischen Gesamtlebens behalten oder neu gewonnen. Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden; es muss genügen, wenn eine Möglichkeit aufgezeigt ist, die eigentümliche Abwandlung der sichemitischen Tradition von Jos. 24 in Gen. 35 als literarischen Niederschlag eines bedeutsamen Vorganges in der Geschichte des israelitischen Kultus und somit historisch zu deuten.

# Nachwort

Es sei vergönnt, hier noch die beiden Herren zu nennen, durch deren Mitwirkung dieser Band zustande gekommen ist. Der Rektor des Herderinstituts in Riga, Professor Dr. Wilhelm Klumberg, stellte mit grosser Bereitwilligkeit die Schriftenreihe seiner Hochschule zur Verfügung, sodass alle technischen und Verlagsfragen von vornherein behoben waren. Professor D. Albrecht Alt in Leipzig beriet den Unterzeichneten eingehend über alle Fragen der inneren Gestaltung. Beiden Herren sei dafür aufs herzlichste gedankt. —

Vor gerade einem Jahre fanden sich die baltischen Theologen als Gäste der »Åbo Akademi« zusammen. Hat der entschlafene Jubilar auch an dieser Tagung nicht mehr teilnehmen können, so hat er sie doch, gerade auch wegen ihrer Bemühungen um sein Spezialgebiet, aufs interessierteste verfolgt. Jener schönen Tage, deren Arbeit zu ihrem Teil diese Schrift befruchtet hat, sei hier noch dankbar gedacht.

***R. Abramowski***

...In piam memoriam Alexander von Bulmerincq...